اشاعت نمبر:۱۸۹

رائے مُبتلی بہ پر مفوّض مسائل

اور ان میں تقدیر کا مقصد

ناشر:
جامعہ علوم القرآن، جمبوسر
جمبوسر، ضلع: بھروچ، گجرات، انڈیا

مرتب:
مفتی فرید احمد کاوی

اشاعت نمبر: ۱۸۹

رائے مُبتلی بہ پر مفوّض مسائل

اور ان میں تقدیر کا مقصد

مرتب:

مفتی فرید احمد کاوی

ناشر:

جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

جمبوسر، ضلع: بھروچ، گجرات، انڈیا

◆ کتاب کا نام: رائے مبتلی بہ مفوض مسائل اور ان میں تقدیر کا مقصد

◆ مرتب: مفتی فرید احمد کاوی، مدرس جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

◆ سن اشاعت: ذی الحجہ ۱۴۴۵ھ، مطابق جون، ۲۰۲۴

◆ اشاعت نمبر: ۱۸۹

◆ ناشر: حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب دامت برکاتہ
مہتمم، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر، گجرات، انڈیا۔

ملنے کا پتہ:

JAMIA ULOOMUL QURAN, JAMBUSAR
AT.PO. JAMBUSAR. DIST : BHARUCH.
GUJARAT. INDIA. 392150
TEL : 02644-220786
jamiahjambusar@gmail.com

فہرست

عرضِ ناشر

شریعتِ اسلامیہ کو اللہ تعالی نے انسانی زندگی میں قابلِ عمل بنا کر انسان کے ہاتھوں میں دیا ہے، اس لیے اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ قیامت تک قابلِ عمل رہے گی، اور بدلتے زمانے کے ساتھ ہم دیکھ بھی رہے کہ ہر دور کے علماءِ امت نے شریعت کی قابلِ عمل ترجمانی کا فریضہ انجام دیا ہے اور دے رہے ہیں۔ یہ امر بھی مشاہد ہے کہ انسانی زندگی میں قدم قدم پر غیر یقینی صورتِ حال پیش آتی رہتی ہے اور ایسی صورتوں کا شریعت میں منضبط ہونا تعجب کی بات بھی نہیں۔ اس کی بنیاد قدیم فقہاء کا وہ طرزِ عمل تھا جس کے مطابق وہ مستقبل کی متوقع صورتوں کے احکام سے متعلق بھی اجتہاد کرتے تھے۔ فقہی اصطلاح میں اس کو 'فقہِ تقدیری' کہتے ہیں، اسکے پیچھے بھی یہی سوچ کارفرما تھی۔

اسی اجتہاد کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ کچھ مسائل کی غیر یقینی وغیر متعین صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے ان مسائل کو مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا گیا اور ان مسائل میں یہ وضاحت بھی کردی گئی کہ یہ مسئلہ مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے۔ اجتہاد وانضباط کے وقت ہی ایسے مسائل کی نشان دہی فقہاء نے فرما دی تھی۔ ایسا کرنے میں کیا فوائد اور کیا حکمتیں ہیں اور کون سی ضرورتوں کی وجہ سے ایسا کرنا پڑا؛ اس پر

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اور حضرت علامہ شاہ انور کشمیریؒ نے تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔اور ماشاءاللہ وہ اس کتاب میں شامل ہے۔

زیرِ نظر کتاب اسی موضوع پر ہے اور ہمارے جامعہ کے استاذ مفتی فرید احمد بن رشید کاوی زید مجدہ نے اسے مرتب فرمایا ہے۔ کتاب میں فقہِ حنفی کے ایسے مسائل کو جمع کیا گیا ہے، جو مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہیں۔ ماشاء اللہ؛ بہت گہرائی اور عرق ریزی سے یہ مجموعہ تیار کیا گیا ہے۔

اللہ تعالی سے دعا کرتا ہوں کہ کتاب کو اہلِ علم کے لیے نفع بخش بنائے۔مرتب کے لیے صدقۂ جاریہ بنائے۔جامعہ کے شعبہ نشر و اشاعت اور دیگر تمام شعبہ جات کو ترقیات سے نوازے،مزید خدمات کی توفیق عطا فرمائے، ہر قسم کی ضرورتیں پوری فرمائے اور ان خدمات کو قبول فرما کر خدامِ جامعہ کے حق میں دنیا و اخرت کی بھلائی کے فیصلے فرمائے۔آمین۔

مفتی احمد دیولوی

خادم جامعہ علوم القرآن جمبوسر

تقدیم

پیر و مرشد حضرت اقدس مولانا مفتی احمد خانپوری صاحب دامت برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلّی علی رسولہ الکریم

عصرِ صحابہ میں جو مجتہد پائے جاتے تھے وہ اپنے فتاویٰ اور اجتہادات کو جمع نہیں کرتے تھے، بلکہ انہوں نے حدیث نبوی کی جمع و تدوین بھی نہیں کی، بعد کے ادوار میں مدینۃ المنورہ کے فقہا: حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابنِ عباسؓ اور ان کے بعد تابعین کے فتاویٰ جمع کیے جانے لگے اور ان کو دوسرے مسائل کے لیے بنیاد قرار دیا گیا، عراقی فقہا: حضرت عبداللہ ابنِ مسعودؓ اور حضرت علیؓ کے فتاوی قاضی شریحؒ اور دیگر قضاۃِ کوفہ کے فیصلوں کو جمع کرتے تھے، کہا جاتا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ نے بھی فتاوی کو ایک مجموعے میں جمع کیا تھا، حضرت امام ابوحنیفہؒ کے استاد حماد کا بھی ایک مجموعہ تھا؛ تاہم ان کی حیثیت ایک ذاتی ڈائری کی تھی کہ مجتہد عند الضرورت اس کی طرف رجوع کرتے تھے، فقہ کی باقاعدہ تدوین کا سہرا امام اعظم حضرت امام ابوحنیفہؒ کے سر پر ہے۔ اگر امام صاحب کے فقہی آراء کا دیگر فقہی مذاہب سے تقابل کیا جائے تو قدم قدم پر فقہِ حنفی کا مذاق نمایاں ہو کر سامنے آتا ہے۔ مثلاً:

- فقہِ حنفی میں دین کے اصولِ مسلمہ اور قواعدِ متفقہ نیز عقل سے ہم آہنگی کا خاص خیال رکھا گیا ہے، استنباط میں عقلی اور تمدنی تحربوں کو مدِّ نظر رکھے جانے کے باعث اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر دور کی ضرورتوں کے لیے احکام وضع کر سکے اور شریعت

کی بنیادوں کو قائم رکھتے ہوئے انسانی تہذیب کے وسیع ممکنات و مسائل کے موزوں حل پیش کر سکے۔

❑ مذہبی آزادی، غیر مسلموں کے ساتھ رواداری اور انسانی حقوق کا لحاظ جس درجہ فقہ حنفی میں رکھا گیا ہے وہ غالباً اِس کا امتیاز ہے، غیر مسلموں کو اپنے اعتقادات کے بارے میں اور ان اعتقادات پر مبنی معاملات کے بارے میں احناف کے یہاں خاصی فراخ دلی اور وسیع النظر فی پائی جاتی ہے۔

❑ حقوق اللہ اور حلال و حرام میں احتیاط کی راہ اختیار کی گئی ہے۔

❑ فعلِ مسلم کو حتی المقدور حرمت کی نسبت سے بچانے اور حلال جہت پر محمول کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

❑ شورائیت یعنی وقت کے کبارِ محدثین اور اذکیا و صالحین، عارفین و زاہدین کے ۴۰ افراد نے استنباطِ احکامِ شرعیہ کا عمل کیا۔

❑ مذہبِ حنفی کی اکثر جزئیات احادیث و اقوالِ صحابہ سے مستنبط ہیں، دیگر مذاہب میں تخصیصات زیادہ ہیں۔

❑ فقہِ حنفی میں انسانی ضروریات اور مجبوریوں کا خیال اور شریعت کے اصل مزاج: یسر اور رفعِ حرج کی رعایت قدم قدم پر نظر آتی ہے، مثلاً: غور کرو کہ اکثر فقہا نے نجاست کو مطلقاً نماز کے منافی قرار دیا اور ادنیٰ درجے کی نجاست کو بھی قابلِ عفو نہ مانا، لیکن حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اول تو نصوص کے لب و لہجے، فقہا کے اتفاق و اختلاف اور لوگوں کے حالات اور مجبوریوں کو سامنے رکھتے ہوئے نجاست کی تقسیم کی اور غلیظہ و خفیفہ میں ان کو تقسیم کیا، دوسرے نجاستِ غلیظہ میں ایک درہم کی مقدار اور نجاستِ خفیفہ میں نجاست جس چیز پر لگی ہو اس کے ایک چوتھائی تک قابلِ عفو قرار دی۔ پانی کی کثیر

اور قلیل مقدار کے لیے کوئی تحدید نہ کی اور اس کو اُن لوگوں کی رائے پر رکھا جو خود کسی پانی کی پاکی یا ناپاکی کے مسائل سے دوچار ہوں، حقیقت یہ ہے کہ یہ حنفیہ کی کمالِ ذہانت اور غایت درجہ فراست کی بات ہے جو انہوں نے اِس سلسلے میں اختیار کی ہے، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی مقدار کسی علاقے کے لیے کثیر اور کسی علاقے کے لیے قلیل قرار پائے مثلاً ہندوستان کے نشیبی خطے میں جہاں جگہ جگہ پانی کے بڑے بڑے تالاب ہیں اور پانی کی سطح ۶۰/۵۰ فٹ پر ہے اور راجستھان کے صحرا، جہاں پانی کی شدید قلّت ہے اور پانی کی سطح نہایت نیچے ہے کو قلیل و کثیر مقدار کے معاملے میں ایک ہی پیمانے کے تحت رکھنا لوگوں کے لیے نہایت تنگی اور دشواری کا باعث ہوگا، احناف کی اِس رائے کی روشنی میں ایسے مختلف حالات میں تنگی اور دشواری سے بچا جا سکے گا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ ایک ایسے علاقے میں تھے جو خالص عرب علاقہ نہ تھا، عجمیوں کی مجبوری اور نو مسلموں کی دقّت ان کے سامنے تھی کہ بہ ہزار کوشش بھی وہ عربی عبارتوں کا صحیح تلفظ نہیں کر پاتے؛ اس لیے آپ نے ابتداءً فارسی زبان میں قرآنِ مجید کے ترجمے کی تلاوت کو کافی قرار دیا۔ گرما کے موسم میں تاخیر اور نسبتاً ٹھنڈا ہونے کے بعد نمازِ ظہر کی ادائیگی کا مستحب ہونا اور اچھی طرح صبح کھلنے کے بعد نمازِ فجر کی ادائیگی کو ترجیح دینا فقہِ حنفی کے اِسی مزاج کا عکاس ہے۔ عبادات میں اصول یہ ہے کہ اس کے آغاز سے پہلے نیت کر لی جائے مگر روزے کا آغاز ایسے وقت ہوتا ہے کہ عین اُسی وقت نیت کو ضروری قرار دینا سخت مشکل ہوتا، چناں چہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے روزہ شروع ہونے کے بعد بھی نیت کو کافی قرار دیا۔ زکاۃ کی ادائیگی میں شوافع کے یہاں ضروری ہے کہ قرآنِ مجید میں بیان کردہ آٹھوں مصارف اور ہر مصرف کے کم سے کم تین حقدار کو ادا کیا جائے، اِس میں کس قدر دقّت ہے وہ محتاجِ اظہار نہیں، احناف نے کہا کہ کسی ایک

مصرف اوراس کے ایک فرد کوبھی زکاۃ کی ادائیگی کافی ہے؛ تاہم ایسا نہ سمجھنا چاہیے کہ احناف یسر وسہولت کے لیے اورحرج ومشقت کے ازالے کی غرض سے نصوص اور قرآن وحدیث کے صراحتوں کوبھی نظرانداز کردیتے ہیں۔

آخرالذکر خصوصیات یعنی یسر اوررفعِ حرج کا ایک اصول یہ ہے کہ فقہِ حنفی میں بےشمار مسائل میں حکم کی تعیین مبتلیٰ بہ کی رائے پر موقوف رکھی گئی ہے، وجہ اُس کی یہ ہے کہ ابتلا سے پہلے اور بعد کی رائے میں قوت وضعف، انشراح وعدمِ انشراح کا بڑا فرق ہے۔عربی کی مثل :لیس الخبر کالمعاینة اورفارسی کی مثل: شنیدہ کے بود مانندِ دیدہ سے اسی ابتلا والے مسئلے کی تائید ہوتی ہے۔

خودحضرات فقہا کے مابین متعدد مسائل میں دیکھا جاتا ہے کہ کئی مسائل میں ابتلا سے پہلے ان کی ایک رائے تھی اوراس میں ابتلا یعنی عملاً پیش آنے کے بعدان کی رائے بدل گئی۔

مشتے ازخروارے کےطور پر اِس کی چندمثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(۱) حضرت امام ابوحنیفہؒ پہلےنفلی حج کی بہ نسبت نفلی صدقے کوافضل قرار دیتے تھے؛لیکن جب بذاتِ خود حج ادا کیااوراس کی مشقتوں کا احساس ہواتو آپ کی رائے بدل گئی اورفرمایا: حج افضل ہے۔

واختلف فی الصدقة،ورجّح فی البزازیة أفضلیة الحج لمشقته فی المال والبدن جمیعاً،قال :وبه أفتی أبو حنیفة حین حجّ و عرف المشقة۔(حاشیة الطحطاوی علی مراقی الفلاح :کتاب الحج :فصل فی العمرة:۴۰۳، ہدایہ اولین کاحاشیہ:فصل فی البئر:۴۳)

(۲) ’’قنیہ‘‘ کے ’’باب المفتی‘‘ میں ہے کہ جن امور کاتعلق قضا سے ہےان میں فتوی حضرت امام ابویوسفؒ کےقول پر ہے؛ کیوں کہ ان کوقضا کے سلسلے میں تجربات

زیادہ تھے۔ ''فتاوی بزازیہ'' کی ''کتاب القضاء'' میں بھی ایسا ہی ہے۔

یعنی امام ابو یوسفؒ کو قضا کا تجربہ ہونے کی وجہ سے زیادہ علم حاصل ہوا تھا۔

اور اسی زیادتیٔ علم (اور تجربے) کی وجہ سے حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اپنے قول سے کہ ''صدقہ نفل حج سے افضل ہے'' اُس وقت رجوع فرمالیا جب آپ نے خود حج کیا اور حج کی مشقتیں علم میں آئیں۔ (آپ فتوی کیسے دیں:۸۹)

(۳) ''ہدایہ'' میں ہے کہ اگر کوئی شخص دو منزلہ مکان کو ابتداءً (یعنی تعمیر کے وقت سے ہی) اِس طرح کر دے کہ اوپر کا منزلہ مسجدِ شرعی ہوگا اور نیچے کے منزلے میں وہ شخص اپنی بیوی، بچوں کے ساتھ رہے گا، تو یہ صورت جائز ہے، اِس کا برعکس [یعنی اوپر کا منزلہ اپنی رہائش کے لیے اور نیچے کا منزلہ مسجدِ شرعی بنائے، یہ صورت] ناجائز ہے؛ کیوں کہ مسجد قابلِ تعظیم ہے، اور جب مسجد کے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جس کا کرایہ مسجد میں صرف ہو تو اس کی تعظیم ناممکن ہے، لیکن حضرت امام محمدؒ جب شہر ''رَیّ'' میں تشریف لائے تو ضرورت کی وجہ سے (بہ الفاظِ دیگر: عینی مشاہدے کے بعد) اِس آخر الذکر صورت کو بھی جائز قرار دے دیا، یعنی صرف اوپر یا صرف نیچے والے منزلے کو بھی مسجدِ شرعی بنایا جاسکتا ہے۔

وعن محمد رحمه الله على عكس هذا ،[أى جعل العلو مسجدا و جعل السفل لا]لأن المسجد معظم،وإذا كان فوقه مسكن أو مستغل يتعذر تعظيمه (إلى أن قال)وعن محمد رحمه الله حين دخل الريّ أجاز ذلک لما قلنا۔[أى فكأنه اعتبر الضرورة]۔(هداية‌اولين:كتاب الوقف:۶۴۵، ۶۴۴)

یہ تین مثالیں نمونے کے طور پر پیش کی ہیں؛ ورنہ کتبِ فقہ میں اِس نوع کی بیسیوں مثالیں ہیں، جن سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تجربے اور عینی مشاہدے کے بعد جو فقہی رائے منصۂ شہود پر آتی ہے وہ مضبوط ہوتی ہے۔

زیرِ نظر رسالہ ''**رائے مبتلا بہ پر مفوّض مسائل اور ان میں تقدیر کا مقصد**'' دبستان فقہِ حنفی کے ایک اچھوتے موضوع سے متعلق ہے، جسے عزیزم مفتی فرید احمد صاحب کاوی سلمہ [فاضل جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین، ڈابھیل و مؤقر استاذِ فقہ و حدیث جامعہ علوم القران، جمبوسر بھروچ، گجرات] نے معتبر کتبِ فقہ میں غوطہ زنی و اوراق گردانی کی محنتِ شاقّہ کے بعد مرتب کیا ہے، اِس رسالے میں حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی کے مشہور قاعدے ''المقدرات التی لم یرد بھا نص لا تثبت بالرأی بل تفوض إلی رأی المبتلی'' کی تشریح اور اس سے متعلق منتشر جزئیات کو ایک لڑی میں پرونے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے، کتبِ فقہ کی بعض عبارتوں میں موضوع سے متعلق مسئلے کی صراحت ہے کہ اس کا تعلق مبتلیٰ بہ شخص سے ہے، دیگر عبارتوں میں اطلاق ہے، ایسی جگہوں کے اطلاق کو تقیید پر محمول کر کے موضوع سے ربط پیش کیا ہے۔

- 'مقادیرِ شرعیہ، عرف و عادت سے مربوط' زیرِ بحث مسئلے کی خوب تنقیح کی ہے
- مبتلیٰ بہ مسائل کے ضمن میں آنے والے دیگر مسائل بہ الفاظِ دیگر موضوع کے مالہ وما علیہ کا فقہی عبارتوں کی روشنی میں جائزہ لیا ہے۔

الغرض تفویض إلی رای المبتلی کی تفریعات میں یہ رسالہ ایک فرید مگر قابلِ رشک سعی ہے۔

مرتبِ رسالہ نے موضوع سے متعلق چھبیس مثالیں ذکر کی ہیں، بعض مواضع میں مثال کے آخر میں ''یادداشت'' کے ذیل میں اپنی ذاتی تحقیق اور پرسنل رجحان پیش کیا ہے، فقہ ایک اجتہادی فن ہے، اس لیے مرتب کی تحقیق سے کسی صاحبِ علم کو اختلاف بھی ہو سکتا ہے، لیکن بحیثیتِ مجموعی یہ رسالہ ایک کامیاب کوشش ہے۔

جامعہ علوم القران کے دار الافتاء کے پلیٹ فارم سے اِس سے پہلے ''مطالب

شامی‘‘[جس میں علامہ ابن عابدین شامیؒ نے باب کی اہم بحث اور نادر تحقیقات اور متعلقہ مسئلے کے مختلف گوشوں کو مستقل عنوان’’مطالب‘‘ سے ذکر فرمایا ہے] کے مختلف حصص منصۂ شہود پر آ کر اہل علم سے خراجِ تحسین حاصل کر چکے ہیں، ان مطالب کے حسنِ انتخاب وعرق ریزی اور نگرانی میں بھی موصوف کا خاص دخل ہے، دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی عزیزم سلمہ کی اِس نادر کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول عطا فرما کر اسے قارئین کے لیے نافع اور مرتب کے لیے ذخیرۂ آخرت بنائیں اور ان کو مزید علمی ودینی خدمات کی زیادہ سے زیادہ توفیق عطا فرمائے۔آمین۔

املاہ:العبداحمد عفی عنہ خانپوری

تاریخ:۲۶/ربیع الثانی ۱۴۴۵ھ

بہ قلم:عبدالقیوم راجکوٹی

باسمہ سبحانہ وتعالی

عرض مرتب

فقہ حنفی سے واقفیت رکھنے والے علماء اور طلبہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ فقہِ حنفی کے کچھ مسائل میں حکم کی تعیین مبتلی بہ کی رائے پر مفوض ہوتی ہے، اور متعدد ابواب میں ایسے مسائل پائے جاتے ہیں۔

کچھ سالوں قبل تدریس کے درمیان ایسے ہی ایک مسئلہ پر گذر ہوا تو خیال گذرا کہ 'مبتلی بہ' سے کون شخص مراد ہے؟ کیا حکمِ شرعی کی بنیاد اور دلیل سے واقف نہ ہوا ایسا شخص بھی مبتلی بہ کی حیثیت سے اپنی رائے پر عمل کرے گا؟ یا مبتلی بہ سے مراد ایسا شخص ہے جو حکم کی بنیاد اور علت کو جانتا سمجھتا ہو؟ نیز یہ خیال بھی گذرا کہ فقہی احکام کو ہر کس و ناکس مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کرنا کیا ایک طرح کی انارکی نہیں ہے؟

اسی سوال نے احقر کو جواب کی تلاش پر آمادہ کیا اور اس کے لیے فقہِ حنفی میں موجود ایسے مسائل پر فقہاء نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کو دیکھنا شروع کیا۔ جو حقیقت سامنے آئی اس کی تفصیل آئندہ صفحات میں موجود ہے۔

نیز مسائل کے استقراء اور ان کی تفصیل دیکھ کر معلوم ہوا کہ یہ امر بھی فقہِ حنفی کی اس لچک کا مظہر ہے جو اس کو ہر زمانہ میں ہر خاص و عام کے لیے قابل عمل بناتی ہے۔ کتاب کی ابتداء میں موجود تفصیل سے یہ حقیقت بخوبی سمجھ میں آجائے گی۔ ان شاء اللہ۔

خیر! اسی تلاش کے نتیجہ میں تمام مسائل پر سے گذر ہوا تو پھر خیال گذرا کہ ایسے مسائل اور ان کی ضروری تفصیل کو موضوع بنا کر ترتیب دینا چاہئے، تا کہ دیگر طالبانِ علمِ فقہ بھی اس سے استفادہ کرے اور میرے لیے صدقہ جاریہ بنے۔ بس یہ صفحات اسی فکر و خیال کا نتیجہ ہے۔

اور.....

اپنی اس حقیر کاوش کو میں اپنے والدِ مرحوم، والدہ محترمہ (اللہ تعالی ان کی عمر وصحت میں خوب برکت دے) جمیع اساتذہ ومربیین، مادرِ علمی جامعہ ڈابھیل، مقامِ تدریس جامعہ علوم القرآن جمبوسر اور پیر و مرشد حضرت اقدس مولانا مفتی احمد خانپوری صاحب دامت برکاتہ العالیۃ کے قدموں میں رکھنے کو اپنی سعادت سمجھتا ہوں؛ کیوں کہ جو کچھ ہے، سب ان حضرات ہی کی تعلیم تربیت، دعاؤں اور توجہات کا ثمرہ ہے۔

نہ کچھ ہم پڑھ کے سیکھے ہیں نہ کچھ ہم لکھ کے سیکھے ہیں
جو کچھ تھوڑا سا سیکھے ہیں تمہارے ہو کے سیکھے ہیں

◆ فرید احمد بن رشید کاوی

مدرس، جامعہ علوم القرآن، جمبوسر

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

احکام کے عرف، حاجت اور رائے مبتلی بہ پر موقوف ہونے کی حکمت

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی علیہ الرحمۃ کا جامع کلام

وكل من استقرى نصوص الشارع وفتاواه يحصل عنده قاعدة كلية وهي أن الشارع قد ضبط أنواع البر من الوضوء والغسل والصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها مما أجمعت الملل عليه بأنحاء الضبط فشرع لها أركانا وشروطا وآدابا ووضع لها مكروهات ومفسدات وجوائز وأشبع القول في هذا حق الإشباع ثم لم يبحث عن تلك الأركان وغيرها بحدود جامعة مانعة كثير بحث وكلما سئل عن أحكام جزئية تتعلق بتلك الأركان والشروط وغيرها أحالها على ما يفهمون في نفوسهم من الألفاظ المستعلمة وأرشدهم إلى رد الجزئيات نحو الكليات ولم يزد على ذلك اللهم إلا في مسائل قليلة لأسباب طارئة من لجاج القوم ونحوه فشرع غسل الأعضاء الأربعة في الوضوء ثم لم يحد الغسل بحد جامع مانع يعرف به أن الدلك داخل في حقيقته أم لا وأن إسالة الماء داخلة فيها أم لا ولم يقسم الماء إلى مطلق ومقيد ولم يبين أحكام البئر والغدير ونحوهما وهذه المسائل كلها كثيرة الوقوع لا يتصور عدم وقوعها في زمانه صلى الله عليه وسلم ولما سأله السائل في قصة بئر بضاعة وحديث القلتين لم يزد على الرد إلى ما يفهمونه من اللفظ ويعتادونه فيما بينهم.

ولهذا المعنى قال سفيان الثوري ما وجدنا في أمر الماء إلا سعة ولما سألته امرأة عن الثوب يصيبه دم الحيضة لم يزد على أن قال حتيه ثم اقرصيه ثم انضحيه ثم صلي فيه فلم يأت بأكثر مما عندهم وأمر بإستقبال القبلة ولم يعلمنا طريق معرفة القبلة وقد كانت الصحابة يسافرون ويجتهدون في أمر القبلة وكانت لهم حاجة شديد إلى معرفة طريق الإجتهاد فهذا كله لتفويضه مثل ذلك إلى رأيهم و هكذا أكثر فتاواه صلى الله عليه وسلم كما لا يخفى على منصف لبيب.

وقد فهمنا من تتبع أحكامه أنه راعى في ترك التعمق وعدم الإكثار من وجوه الضبط مصلحة عظيمة وهي أن هذه المسائل ترجع إلى حقائق تستعمل في العرف على إجمالها ولا يعرف حدها الجامع المانع إلا بعسر وربما يحتاج عند إقامة الحد إلى التمييز بين المشكلين بأحكام وضوابط يحرجون بإقامتها ثم إن ضبطت وفسرت لا يمكن تفسيرها إلا بحقائق مثلها وهلم جرا فيتسلسل الأمر أو يقف في بعض ما هنالك إلى التفويض إلى رأي المبتلى به والحقائق الأخرى ليست بأحق من الأولى في التفويض إلى المبتلين فلأجل هذه المصلحة فوض الحقائق أول مرة إلى رأيهم ولم يشدد فيما يختلفون حين كان الإختلاف في أمر فوض إليهم وله في ذلك مساغ فلم يعنف على عمرو بن العاص فيما فهم من قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة من جواز التيمم للجنب إذا خاف على نفسه من البرد ولم يعنف على عمر بن الخطاب فيما فهم من تأويل أو لامستم النساء أنه في لمس المرأة لا الجنابة فبقيت مسألة الجنب غير مذكورة فينبغي أن لا يتيمم الجنب أصلا أخرج النسائي عن طارق أن رجلا أجنب فلم يصل فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال أصبت فأجنب رجل فتيمم وصلى فأتاه فقال نحو ما قال للآخر أصبت انتهى ولم يعنف على أحد ممن أخر صلاة العصر أو أداها في وقتها حين كانوا جميعا على تأويل من قوله لا تصلوا العصر إلا في بني قريظة وبالجملة فمن أحاط بجوانب الكلام علم أنه صلى الله عليه و سلم فوض الأمر في تلك الحقائق المستعملة في العرف على إجمالها وكذا في تطبيق بعضها ببعض إلى إفهامهم ونظيره تفويض الفقهاء كثيرا من الأحكام إلى تحري المبتلى وعادته فلا عنف على احد من المختلفين عندهم ونظيره أيضا ما أجمعت عليه الأمة من الإجتهاد في القبلة عند الغيم وترك العنف على واحد فيما أدى تحريه إليه ونظير هذه المصلحة ما ذكره أهل المناظرة من الإصطلاح على ترك البحث عن مقدمات الدلائل لئلا يلزم انتشار البحث فمن عرف هذه المسألة كما هي علم أن أكثر صور الاجتهاد يكون الحق فيها دائرا في جانبي الإختلاف وأن في الأمر سعة وأن اليبس على شيء واحد والجزم بنفي المخالف ليس بشيء وأن استنباط حدودها إن كان من باب تقريب الذهب إلى ما يفهمه كل أحد من أهل اللسان فإعانة على العلم وإن

كان بعيدا من الأذهان وتميزا للمشكل بمقدمات مخترعة فعسى أن يكون شرعا جديدا (عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: ۱۰-۱۱)

ترجمہ:

اور جو شخص بھی شارع علیہ السلام کے نصوص اور فتاوی کا احاطہ کر کے اس میں غور کرے گا تو نتیجتاً یہ ضابطہ اس کے سامنے آئے گا کہ شارع علیہ السلام نے نیکی کی مختلف اقسام، جن پر تمام مسالک وگروہ متفق ہیں، مثلاً وضو، نماز، زکوۃ، روزہ اور حج وغیرہ؛ کو مختلف طریقوں سے منضبط فرمایا ہے۔ چنانچہ ان کے ارکان، شرائط اور آداب مقرر فرمائے، اسی طرح ان کے مکروہات، مفسدات اور جوابر یعنی نقصان کی تلافی کرنے والے امور کی بھی نشان دہی کر دی اور اس باب میں امکانی حد تک وضاحت سے کام لیا ؛لیکن اس کے باوجود ان ارکان وشرائط وغیرہ کی جامع مانع تعریفات کرنے میں زیادہ بحث وتمحیص نہیں فرمائی۔ اور جب آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان ارکان وشروط کے متعلق جزئیات دریافت کی جاتی تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان جزئیات کے بارے میں الفاظِ مستعملہ کے اسی معنی کی پیروی کا حکم دیتے جو ان الفاظ سے وہ حضرات اپنے طور پر سمجھتے تھے۔ اسی طرح حضراتِ صحابہ کو جزئیات کو کلیات پر منطبق کرنے کا طریقہ سکھا دیتے اور زیادہ باریک بینی سے کام نہ لیتے؛ البتہ بعض مسائل میں قوم (صحابہ ؓ) کے اصرار یا دیگر عارضی سبب کے پیش نظر بقدرِ ضرورت وضاحت فرما دیتے۔

مثلاً وضو میں چار اعضاء کا دھونا مشروع قرار دیا، مگر 'غسل' یعنی دھونے کی کوئی ایسی جامع مانع تعریف ذکر نہیں فرمائی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ 'دلک' یعنی اعضاء کو مَلنا اور پانی بہانا (اسالۃ الماء) وغیرہ امور 'غسل' کی حقیقت میں داخل ہے یا نہیں؟ اسی طرح ماءِ مطلق وماءِ مقید کی تقسیم بیان نہیں فرمائی، نہ ہی کنویں اور تالاب کے تفصیلی احکام بتائے ہیں؛ حالاں کہ یہ کثیر الوقوع مسائل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ میں

پیش نہ آتے ہوں، یہ ممکن نہیں۔ اور 'قصۂ بیر بضاعہ' اور 'حدیث قلتین' میں جب سائل نے آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ ﷺ نے وہی جواب دیا جو ان الفاظ سے وہ لوگ سمجھتے تھے اور باہم اس کے عادی تھے۔ اسی وجہ سے سفیان ثوریؒ کا کہنا ہے کہ پانی کے احکام میں ہمیں وسعت ہی نظر آتی ہے۔ چنانچہ جب ایک عورت نے آپ ﷺ سے حیض آلودہ کپڑے کے بارے میں سوال کیا فرمایا کہ اس کو کھرچ دو، پھر کپڑے کو رگڑ دو اور اس کے بعد اس پر پانی ڈال لو، پھر اس کو پہن کر نماز پڑھ سکتی ہو۔ یعنی جو کچھ ان کو معلوم تھا اس سے زیادہ کچھ نہیں فرمایا۔ اسی طرح ہمیں استقبالِ قبلہ کا حکم دیا گیا، مگر تعیینِ قبلہ کا طریقہ نہیں سکھایا؛ حالاں حضراتِ صحابہؓ سفر کرتے تھے تو تعیین قبلہ کے لیے بڑی محنت کرنی پڑتی تھی، اور اس لیے تعیین قبلہ کا طریقہ جاننے کی انہیں شدید ضرورت تھی۔ یہ سب اس لیے تھا کہ نبی کریم ﷺ ایسے امور کو حضراتِ صحابہ (اور مسلمانوں) کی صوابدید پر چھوڑ دینا چاہتے تھے۔ اور کسی بھی منصف مزاج سمجھ دار پر یہ مخفی نہیں رہے گا کہ نبی کریم ﷺ کے اکثر فتاوی ایسے ہی ہوتے تھے۔

اور نبی کریم ﷺ کے فتاوی اور احکام دیکھنے اور غور کرنے سے ہمیں تو یہی سمجھ میں آرہا ہے کہ احکام میں زیادہ باریک بینی اور گہرائی (تعمق) سے گریز کرنے اور احاطۂ احکام کے لیے زیادہ ضوابط اختیار نہ کرنے میں شارع نے ایک بڑی مصلحت مدنظر رکھی ہے۔ اور وہ یہ کہ ان سب مسائل کا تعلق ان حقائق سے ہے جو عرف میں مجمل ہی مستعمل ہیں، اور ان کی جامع و مانع تعریف تک رسائی بدونِ مشقت ممکن نہیں اور بہت سی مرتبہ دو مشکل حقائق میں تمیز کے لیے جداگانہ تعریف کا تعین کرنے سے ایسے احکام لازم ہوتے ہیں، جن کی ادائیگی میں لوگوں کو حرج ہوسکتا ہے۔ پھر بہت سے حقائق ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے ضبط وتفسیر میں لانے کے لیے ان ہی جیسے حقائق و معانی سے تفسیر وتوضیح کرنی پڑتی ہے، اس طرح یہ سلسلہ کبھی ختم نہ ہوگا۔ ہاں بعض مسائل

میں رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دینے (مفوض کرنے) سے یہ ضرورت ختم ہوسکتی ہے؛ مگر ایسا نہیں کہ یہ مفوض مسائل؛ دیگر غیر مفوض کے مسائل کے مقابلہ تفویض اِلی المبتلین کے زیادہ حقدار تھے، (بلکہ تفویض کی ضرورت دونوں میں یکساں ہے)۔اس لیے شارع علیہ السلام نے حقائق کی تعریف وتوضیح ابتداء ہی سے مبتلی بہ کی رائے اور عرف پر مفوض کردی، اور جو معاملہ رائے اور عرف پر مفوض ہو اور اس میں اختلاف کی گنجائش بھی ہو تو ایسے امور میں اختلاف کرنے پر کوئی تشدد نہیں برتا گیا۔ چنانچہ حضرت عمرو بن عاص پر نبی کریم ﷺ نے کوئی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا، جب انہوں نے آیتِ کریمہ 'ولا تلقوا بأیدیکم إلی التهلكة' سے یہ اجتہاد فرمایا کہ اگر سردی کے سبب جان کا خوف ہو تو جنبی کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔اسی طرح حضرت عمرؓ نے جب آیتِ کریمہ: أو لامستم النساء سے جنابت کے بجائے فقط لمس مرأۃ کا معنی سمجھا تو ان پر بھی کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ گویا ان کے مطابق آیت میں جنابت کا ذکر نہیں، اس لیے جنبی کو تیمم کی اجازت نہ ہو۔اسی طرح نسائی نے طارق بن شہاب سے روایت کی ہے کہ ایک آدمی جو جنبی تھا اس نے تیمم نہیں کیا اور نماز بھی نہیں پڑھی، اور نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آکر تفصیل عرض کردی، نبی کریم ﷺ نے اسے فرمایا کہ تم نے ٹھیک ہی کیا۔ دوسرے ایک شخص کو جنابت کا معاملہ پیش آیا تو انہوں نے تیمم کرکے نماز پڑھی اور نبی کریم ﷺ کو حقیقتِ حال سے آگاہ فرمایا تو نبی کریم ﷺ نے انہیں بھی وہی جواب دیا جو پہلے شخص کو دیا تھا، یعنی 'تم نے ٹھیک ہی کیا'۔اسی طرح ارشادِ نبوی: لا تصلوا العصر إلا فی بنی قریظة کی الگ الگ تاویل کرکے نماز کو مؤخر کرنے والے اور وقت پر ادا کرنے والے دونوں میں سے کسی گروہ کی آپ ﷺ نے باز پرس نہیں فرمائی، کیوں کہ سبھی لوگ نبی کریم ﷺ کے حکم کی بجا آوری میں متفق تھے، (یعنی عمل کے طریق وتاویل میں اختلاف تھا، حکم نبوی سے اعراض مقصود نہ تھا)۔

خلاصہ یہ کہ کلامِ شارع کے احاطہ ومطالعہ کرنے سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ عرف میں مجمل طور پر مستعمل حقائق کی تعیین اور حقائق و مسائل کو ایک دوسرے کے ساتھ تطبیق دینے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معاملہ حضراتِ صحابہ کی عقل وفہم (اجتہاد) کے حوالے کر دیتے تھے۔ اور فقہاء کرام بہت سے احکام کو جو مبتلی بہ کی تحری اور عادت پر موقوف چھوڑ دیتے ہیں، وہ اسی کی نظیر ہے۔ پس اگر اس میں ان اختلاف ہوجائے تو کسی سے گرفت نہ ہوگی، اور فقہاء کا یہ متفق علیہ مسئلہ بھی اسی کی نظیر ہے کہ اگر بادل وتاریکی کے سبب جہتِ قبلہ کے متعلق تحری کر کے ہر ایک اپنی تحری کے مطابق نماز ادا کرے تو کسی پر کوئی ملامت نہ ہوگی۔ اور اہلِ مناظرہ کا یہ اصول کہ دلائل کے مقدمات ومبادی سے بحث نہ کی جائے، تاکہ بحث میں انتشار نہ ہو؛ اسی مصلحت کی ایک مثال ہے۔ پس جوکوئی شریعت کے اس ضابطہ کی حقیقت سمجھ لے گا اس کے سامنے واضح ہوجائے گا کہ (۱) اجتہاد کی اکثر صورتوں میں اختلاف ہو تو حق دونوں جانب دائر ہوتا ہے۔ (۲) دین میں وسعت ہے، تنگی نہیں۔ (۳) ایک چیز پر جم جانا اور مخالف کی نفی (غلطی) کا یقین کر لینا درست نہیں۔ (۴) شرعی اصطلاحات اور حقائق کی تعریفات وضع کرنا اگر اہلِ لسان کے سمجھنے کے لیے تقریب الذہن کے پیشِ نظر ہے تو علم وشریعت کی مدد ہے۔ اور اگر یہ تعریفات ذہن وفہم سے دور ہو، اور مشکل اصطلاحات وحقائق کے مابین خود ساختہ مقدمات سے تمیز کی جائے تو ممکن ہے کہ یہ سب ایک نئی شریعت بن جائے۔

(عقد الجید: ۱۱-۱۰)

بعض احکامِ شرع غیر مقدر ہونے کی حکمت اور ایسے مسائل کی تقدیر وتعیین میں اجتہاد کا مقصد وفائدہ

حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا ایک جامع کلام

والحيض دم معروف حدده فقهاؤنا، ولا تحديد في الخارج، وإنما يختلف باختلاف الأمصار والأعصار، ولذا ذهب مالك رحمه الله تعالى إلى أنه أمكن أن يكون ساعة أيضا، وإنما وقته في باب العدة فقط، ولم يرد في هذا الباب من المرفوع شيء ولو بإسناد ضعيف، ومر عليه الزيلعي رحمه الله تعالى في تخريج الهداية، فلم يأت إلا بالمناكير - وهو رفيق للحافظ زين الدين العراقي رحمه الله تعالى، وكان يصنف في هذه الأيام تخريج الإحياء والزيلعي رحمه الله تعالى تخريج الهداية، وكان يرافق أحدهما الآخر، فإذا ظفر أحدهما بحديث نادر أرسله إلى الآخر ليستفيد منه في تصنيفه، وظني أن الزيلعي رحمه الله تعالى أحفظ من الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى. وقد صنف الحافظ رحمه الله تعالى فتح الباري في اثنين وعشرين سنة، وصنف العيني رحمه الله تعالى عمدة القاري في عشرة سنين - وصرح ابن العربي رحمه الله تعالى أنه لا توقيت فيه.

وكنت أتمنى أن أرى مثله من قلم حنفي أيضا إلا أني مع التتبع الكثير لم أر أحدا صرح به، ثم ذكر ابن العربي رحمه الله تعالى أنه صنف رسالة مستقلة في هذا الباب، إلا أنها ضاعت منه في سفر فلم يقدر على جمعها ثانيا. أما في هذا العصر فلا توجد غير رسالة البركلي وهو معاصر لصاحب الدر المختار، إلا أنها لاشتمالها على الأغلاط قد انقطعت الفائدة منها، لأن المصنف رحمه الله تعالى ذكر في خطبتها أنه جمع هذه الرسالة من كتب مملوءة بالأغلاط، فاجتهد في تصحيحها، ومع ذلك بقيت فيها أغلاط كثيرة. وقد راجعت تلك الرسالة فوجدت فيها أغلاطا كثيرة، وشرحها ابن عابدين واتبع الماتن، فاحتوى شرحه أيضا على الأغلاط.

ونعم ما فعله المالكية حيث وقتوه في باب العدة، أما في معاملة بيتها وصلاتها وصيامها، فاعتبروا فيها رأيها وفوضوها إليه. والحاصل: أن دم الحيض غير موقت شرعا وعرفا، وليت الحنفية كتبوا مثله ولكن:

ما كل ما يتمنى المرء يدركه... تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

وهكذا الأمر في توقيت مدة الحمل، فإنها أيضا غير موقتة، فقد تمتد إلى عشرة سنين لأجل المرض، مع أن فقهاءنا صرحوا أن أكثر مدة الحمل سنتان، ولم يكتب أحد منهم أنها مدة طبعية. وأما بالعوارض فيمكن أن تزيد عليها، فلو كتبوه لاسترحنا.

وكان ينبغي للفقهاء أن يرجعوا إلى الأطباء. في مثل هذه الأمور، فإن لكل فن رجالا، ثم إنه تحديد اجتهادي لا تحديد شرعي، والأصل فيما لم يرد فيه التعديد أن يرسل على حيالها ولا يقدر كما في أصول الفقه: أن نصب الحدود والمقادير لا يجوز بالقياس. ومرادهم من الحدود والمقادير كأعداد الركعات ونحوها دون الحدود التي هي زواجر أو سواتر على اختلاف الرأيين، وعليه جرى السرخسي رحمه الله تعالى في تحديد العمل الكثير والقليل، والماء القليل والكثير، ففوضه إلى رأي المبتلى به، وهكذا فعل في أجل السلم وتعريف اللقطة، فأحاله على رأي المبتلى به، وإن حدده أصحاب المتون.

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أن نظام العالم لا يستوي إلا بالتقدير، فإن كثيرا من العوام ليس لهم رأي، ولا ينفع فيهم التفويض أصلا، فيحتاج إلى التحديد لا محالة، فالتحديد من المجتهد فيما لم يرد به الشرع إنما هو لقضاء حوائج الناس، كما قالوا في مسألة الطهر: إنه لا حد لأكثره، ومع ذلك حدوده عند نصب العادة في زمن الاستمرار، وفي هذه المسألة ستة أقوال لمشايخنا. والمختار عندي أنها تخرج من عدتها في ثلاثة أشهر، ويحسب شهرها عن طهر وطمث، وهكذا في ممتدة الطهر حيث ليس لها حيلة على مذهبنا إلا بالتربص ثلاثة قروء، ولا شك أنه معتضد بالنص، فإنها مطلقة، وهذه عدتها بالنص إلا أن طهرها إذا امتد وضاق عليها أمرها لجأنا إلى الإفتاء بمذهب مالك رحمه الله تعالى.

فكما أنهم اضطروا إلى التحديد في هذه المواضع لئلا تتعطل عن

حوائجها، كذلك اضطروا إلى تحديد أقل الحيض وأكثره، وإن لم يتوقت في الخارج.

والحاصل: أن المجتهد في هذا التحديد مجبور ومأجور، بل أهنؤهم عليه حيث أخرجوا مخرجا وسبيلا للخلائق، وخلصوهم عن المضائق، ولعلك ما نسيت ما كنت ألقيت عليك في كتاب العلم أن الحديث أيضا قد يحتاج إلى الفقه في بعض الملاحظ، وهي أمثال هذه، فإنه لا يكفي لك فيها الاقتصار على الحديث، ولا يسع لك قطع النظر عن الفقه. فالفقه لا يتم بدون الحديث، لأن المرء إذا مر بالحديث، وجال نظره فيه، وفهم مداركه ومعانيه، استقر على الفقه وسكن قلبه، حيث لم يجده رأيا محضا غير مستند إلى دليل سماوي، وكذلك الحديث لا يستقر مراده ولا ينقطع محتملاته بدون المراجعة إلى أقوال الفقهاء ومذاهب الأئمة. فإذا ادراها وأمعن النظر فيها تبين له الوجوه، ولم يبق له فيما سواها مساغ.

فالفقه محتاج إلى الحديث في نفسه، والحديث محتاج إليه للعمل، وهكذا القرآن يبقى معلقا بدون الرجوع إلى ألفاظ الحديث، وأعني بالتعليق أن النظر لا يزال يتردد فيه، ولا يقنع بشيء، حتى إذا رجع إلى الحديث استقر وسكن. وهذا لأن اللغة لم تتكفل إلا ببيان المعاني الموضوعة له دون مراد المتكلم، وهو ربما يتعسر تحصيله في كلام الناس، فكيف بالكلام المعجز؟ والكلام كلما ارتفع تحمل الوجوه واحتمل المعاني، ولذا قال تعالى: {ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر} (القمر: 32) وهذا أمر وراء التيسير، فالقرآن يسير ومع ذلك عسير، انقض به ظهر الفحول، ومعنى يسره قد بيناه.

ثم إن الأمر إن كان كما سمعت آنفا من أنه لا تحديد فيه لا في الخارج ولا في الحديث، وإنما التحديد فيه ضرورة بالاجتهاد، فأبو حنيفة رحمه الله تعالى أسبق فيه من الكل، وعنده في ذلك إشارات وعبارات من النصوص، الخ (فيض الباری: ۱/۴۷۸-۴۸۱)

ترجمہ:

حیض ایک طرح کا خون ہے، اور ہمارے فقہاء نے اس کی تعریفات بھی بیان فرمائی ہیں؛ البتہ خارجی اعتبار سے دمِ حیض میں قلیل وکثیر کی کوئی معین مقدار نہیں، یہ

ملکوں، علاقوں اور زمانوں اور موسموں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ اسی لیے امام مالکؒ کا قول ہے کہ حیض کا خون ایک گھڑی ہو، یہ بھی ممکن ہے، البتہ عدت کے باب میں انہوں نے اس کی توقیت متعین فرمائی ہے۔ نیز اس باب میں کوئی مرفوع روایت، سندِ ضعیف ہی سے سہی، وارد نہیں۔ علامہ زیلعی کو بھی تخریج ہدایہ میں یہی دشواری پیش آئی ہے، اور منکرات ہی پر انہیں اکتفاء کرنا پڑا ہے۔ علامہ زیلعیؒ، حافظ زین الدین عراقیؒ کے رفیق تھے۔ علامہ عراقی ان دنوں تخریج احیاء میں مشغول تھے تو زیلعیؒ تخریج ہدایہ میں مشغول تھے۔ یہ دونوں آپس میں ملتے رہتے تھے، اور دونوں میں سے جو بھی کسی نادر حدیث پر مطلع ہوتا تو دوسرے کو بھی اس کی اطلاع کر دیتا تھا تا کہ وہ اپنی تخریج وتصنیف میں اس سے استفادہ کر سکے۔ اور میرا گمان یہ ہے کہ حفظ حدیث میں زیلعیؒ حافظ ابن حجرؒ سے بھی آگے تھے، اور ابن حجرؒ نے ۲۲ سالوں میں فتح الباری تصنیف فرمائی ہے، جب کہ عینیؒ نے دس سالوں میں عمدۃ القاری تالیف فرمائی ہے۔ ابن عربیؒ نے شرح ترمذی میں صراحتاً تحریر فرمایا ہے کہ دم حیض کی کوئی توقیت مروی نہیں۔

اور میں چاہتا تھا کہ ایسی تصریح (عدم توقیت اور مدار علی العادۃ کی) کسی حنفی عالم سے بھی مجھے مل جائے، مگر باوجود تلاش کے مجھے یہ چیز نہیں ملی۔ ابن عربیؒ نے اس مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ تصنیف فرمایا تھا، مگر ایک سفر کے درمیان ان سے ضائع ہو گیا، اور پھر دوبارہ ان مضامین کو وہ جمع نہ کر سکے۔

بہر حال اس وقت تو اس موضوع پر فقط برکلی کا ایک رسالہ ہے، جو صاحبِ در مختار کے معاصر تھے، مگر اغلاط پر مشتمل ہونے کے سبب یہ رسالہ بے فائدہ ہو کر رہ گیا ہے، کیوں کہ مصنف نے خود خطبے میں لکھا ہے کہ انہوں نے رسالہ کا مواد ایسی کتابوں سے جمع فرمایا ہے جو اغلاط سے پُر تھیں، اور ان اغلاط کی تصحیح کے باوجود بہت سی اغلاط رہ گئی ہیں۔ میں نے بھی اس رسالہ کا مطالعہ کیا تو دیکھا کہ واقعی بہت اغلاط موجود ہیں۔

ابن عابدینؒ نے اس رسالہ کی شرح فرمائی ہے، مگر ماتن کا اتباع کرنے کے سبب اس میں بھی اغلاط رہ گئیں۔

مالکیہ نے بہت اچھا کیا ہے کہ فقط بابِ عدت میں دمِ حیض کی توقیت بیان کی ہے اور دوسرے گھریلو معاملات اور نماز و روزہ میں عورت (مبتلیٰ بہ) کی رائے کا اعتبار کرتے ہیں اور معاملہ اسی کی رائے پر مفوض کر دیا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ دمِ حیض شرعاً اور عرفاً موقت نہیں ہے۔ کاش کہ حنفیہ بھی ایسا ہی حکم بیان فرماتے۔ لیکن:

ماكل مايتمنى المرء يدركه... تأتي الرياح بما لا تشتهي السفن

ترجمہ: انسان اپنی ہر ایک تمنا کو نہیں پا سکتا، اور کشتیوں کو بادِ مخالف سے واسطہ پڑتا ہی ہے۔

حمل کی توقیت بھی ایسا ہی مسئلہ ہے، یہ بھی حقیقت کے اعتبار سے غیر موقت ہے اور کبھی مرض کی وجہ سے حمل کا زمانہ دس سال طویل ہو جاتا ہے، اس کے باوجود ہمارے فقہاء نے حمل کی اکثرِ مدت دو سال متعین فرما دی ہے، اور کسی نے یہ نہیں لکھا کہ یہ 'طبعی' مدت ہے، اور عوارض کی وجہ سے یہ مدت طویل ہو سکتی ہے، اگر ایسا لکھ دیتے تو ہمارے لیے آسانی ہوتی۔

فقہاء کے لیے مناسب یہ تھا کہ ایسے امور میں اطباء سے رجوع فرماتے، کیوں کہ 'لکل فن رجال'؛ ہر فن کے الگ الگ ماہرین ہوتے ہیں۔

پھر یہ بھی ذہن نشین رہے کہ فقہاء کی یہ سب تحدیدات اجتہادی ہیں، شرعی نہیں، اور اصل یہ ہے کہ جن امور میں شرعاً کوئی تحدید و تقدیر وارد نہ ہو، ان کو اپنے حال پر (غیر موقت و غیر مقدر) ہی رکھا جائے، اور اس میں کوئی مقدار متعین نہ کی جائے۔ یہی اصول فقہ کا قاعدہ بھی ہے کہ نصب المقادير والحدود لا يجوز بالقياس۔ قیاس سے حدود و مقادیر کی تعیین کرنا جائز نہیں۔ اس قاعدہ میں حدود و مقادیر سے رکعتوں کی

تعداد وغیرہ احکام مراد ہیں۔ یہاں حدود یعنی سزاؤں کی بات نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ سرخسی نے عملِ کثیر و قلیل اور ماءِ قلیل و کثیر کی تحدید کے مسئلہ میں یہی طریقہ اختیار فرمایا ہے، اور اسے مبتلی بہ کی رائے پر موقوف قرار دیا ہے، نیز سلم کی (اقل) مدت اور لقطہ کی تعریف کی مدت میں بھی یہی طریقہ اپنایا ہے اور اسے بھی مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، گر چہ اصحابِ متون نے ان مسائل میں مدت اور وقت بیان کیے ہیں۔

پھر یہ بھی یاد رہے کہ گر چہ تفویض ہی اصولی امر ہے، مگر نظام عالم بدونِ تقدیر استوار نہیں رہ سکتا، کیوں کہ عوام میں سے اکثر لوگ صاحبِ رائے نہیں ہوتے، اور ان کے حق میں تفویض سراسر غیر مفید ہے، لہٰذا تحدید و تقدیر کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، ایسی صورت میں غیر منصوص مسائل میں مجتہد کی طرف سے تحدید کرنا لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر ہوتا ہے، جیسا کہ طہر کے مسئلے میں علماء کا قول ہے کہ اکثر مدت کی کوئی حد نہیں، پھر بھی استمرارِ دم کی صورت میں عادت متعین کر کے طہر کی تحدید فرمائی ہے، اس مسئلہ میں ہمارے مشائخ احناف کے چھ قول ہیں، اور میرے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ وہ تین ماہ میں عدت سے نکل جائے گی، اور اس کا ایک مہینہ طہر و حیض دونوں کو شامل ہوگا۔ اور ایسا ہی ممتدۃ الطہر میں ہونا چاہئے، کیوں کہ ہمارے مذہب کے مطابق اس کے لیے کوئی حیلہ نہیں اور اسے تین حیض گذارنے ہوں گے (چاہے اس میں کئی ماہ یا کئی سال لگ جائے) اور اس میں شک نہیں یہ مسئلہ نصِ قرآنی سے مؤید ہے، کیوں کہ ایسی عورت مطلقہ ہے اور نص کے مطابق تین حیض ہی اس کی عدت ہے، مگر چوں کہ اس کا طہر طویل ہو گیا، اور اس کے لیے جینا مشکل ہو گیا، اس لیے ہم مالکی مذہب کے مطابق فتوی دینے پر مجبور ہیں۔

اور جس طرح اس مسئلہ میں فقہاء تحدید پر مجبور ہوئے، تا کہ عورتوں کی حوائج اور ضروریات معطل نہ ہوں، اسی بنیاد پر فقہاء کرام حیض کی اقل اور اکثر مدت کی تحدید پر

بھی مجبور ہیں، گرچہ خارج میں یعنی ہر عورت کے حق میں لازمی طور پر حیض کی کوئی ایک ہی مقدار متعین نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح (عوام کی سہولت کے لیے) مقادیر کی تعیین کرنے میں مجتہد مجبور ہوتا ہے، اور (اپنے اجتہاد نیز تیسیر علی الخلق کے سبب) ماجور بھی ہوگا، بلکہ لوگوں کے حق میں یہ مجتہد بڑا مہربان و مشفق سمجھا جانا چاہئے جو اس نے لوگوں کے لیے حکم شرع پر عمل کرنے کی راہ آسان کر دی۔

اور آپ کو یاد ہوگا، میں کتاب العلم میں بیان کر چکا ہوں کہ بعض اعتبار سے حدیث کو بھی فقہ کی ضرورت ہوتی ہے، اور یہی وہ امور ہیں؛ کیوں کہ ایسے امور میں فقط حدیث پر اکتفاء کر کے عمل ممکن نہیں ہوتا، اور فقہ کی طرف نظر کیے بغیر چارہ نہیں۔

ایک طرف فقہ کا حال یہ ہے کہ وہ بدونِ حدیث معتبر نہیں، کیوں کہ انسان جب کسی حدیث پر سے گذرتا ہے، اور معانی و مدارک کو سمجھ لیتا ہے تو فقہ پر برقرار رہے گا اور سکونِ قلب حاصل کرے گا، کیوں کہ اب وہ بکمال بصیرت یہ سمجھے گا کہ میرا فقہ و اجتہاد دلیل سماوی سے مستند نہ ہو، ایسی 'کھوکھلی رائے' نہ تھا۔

دوسری طرف حدیث کا حال بھی یہ ہے کہ اس کی مراد اور محتملات کی تعیین اقوالِ فقہاء اور مذاہبِ ائمہ کی طرف مراجعت کے بغیر ممکن نہیں، اور انسان جب ان اقوال و مذاہب کو جان لیتا ہے اور اس میں غور و فکر کرتا ہے تو اس کے سامنے الفاظِ حدیث کے معانی اور وجوہ واضح ہوتے ہیں، اور وہ جان لیتا ہے کہ ان اقوال و مذاہب کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں۔

پس فقہ فی نفسہ حدیث کا محتاج ہے، اور حدیث بغرض عمل فقہ کی محتاج ہے۔ اور یہی حال قرآن کا ہے۔ الفاظِ حدیث کے بغیر وہ معلق رہے گا، یعنی قرآن میں آدمی باوجود غور و فکر کے متردد رہے گا اور اسے کچھ فائدہ نہ ہوگا، اور حدیث کی طرف رجوع

کرے گا تب ہی اس کا تردد ختم ہوگا اور اطمینان حاصل ہوگا۔

اور ایسا اس لیے ہوتا ہے کہ کسی بھی لغت کا لفظ اس کا معنی موضوع لہ بیان کیے بغیر سمجھ میں نہیں آتا، تو پھر مرادِ متکلم کیسے سمجھ میں آسکتی ہے؟ اس کا سمجھنا تو بہت سی مرتبہ کلام الناس میں بھی دشوار ہوجاتا ہے، تو کلامِ معجز میں مرادِ متکلم سمجھنا کیسے آسان ہوسکتا ہے؟ اور کلام جس قدر اونچا ہوتا ہے، اس میں معانی اور وجوہ کا احتمال اور زیادہ ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر (القمر :۳۲) اور ہماری بحث کا موضوع یہاں مذکور تیسیر کے علاوہ ہے، اور یہاں مراد 'یسر' کی وضاحت ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ پس قرآن باوجود آسان ہونے کے مشکل بھی ہے، اور ایسا مشکل ہے کہ بڑے بڑے سورما اس کے سامنے کمزور ثابت ہوئے ہیں۔ (فیض الباری:۱/ ۴۷۸-۴۸۱)

تمہیدات

مبتلی کی رائے پر مفوض مسائل کا استقراء وتتبع کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ایسے اکثر مسائل 'مقادیر' سے متعلق ہیں، جیسے کہ ماء کثیر وقلیل کی مقدار، نجاست کی معفو عنہ مقدار، حبس غریم کی مدت، تعریفِ لقطہ کی مدت، اکراہ میں ضربِ سوط کی تعداد، میت کے تقادم کا زمانہ وغیرہ۔

امام صاحبؒ کی جانب سے ان مسائل کا حکم مبتلی بہ کی رائے پر موقوف رکھنے کے باوجود، یہ بھی حقیقت ہے کہ فقہاءِ متاخرین نے تقریباً تمام مسائل میں سے ہر مسئلہ میں- اس کی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے ؛ دلائل، قرائن، عرف وعادت وغیرہ امور کو مدِ نظر رکھ کر- تیسیر علی الناس کے پیش نظر مقادیر متعین فرمائی ہیں۔ اس لیے ہر مسئلہ میں مقادیر متعین کرنے میں کن امور کا لحاظ رکھا گیا ہے، وہ جاننا بھی بہت ضروری ہے، اس کے بغیر تفویض وتقدیر کی حکمت وعلت کو سمجھنا دشوار رہے۔

اس لیے مناسب ہوگا کہ ان مسائل کا مطالعہ کرنے سے پہلے مبتلی بہ اور مقادیر سے متعلق چند ضروری امور کی وضاحت کردی جائے، تاکہ آئندہ ان مسائل کے فہم میں بصیرت رہے۔

(ا) مقادیر سے کیا مراد ہے؟

'مقادیر' مقدار کی جمع ہے۔ اور فقہ کی اصطلاح میں اس سے وہ مخصوص کمیات

مراد ہیں جن میں شریعت نے کسی خاص عدد، کیل، وزن، زمان، یا مساحت و مسافت پر حکم شرعی کو مرتب و معلق فرمایا ہو۔ جیسے مسافتِ قصر (سفر)، حیض کا زمانہ، صدقہ فطر کی مقدار، رکعات کی تعداد؛ وغیرہ۔ اسی طرح وہ مالی یا بدنی سزائیں جن میں ضربِ سوط، حبس، مال وغیرہ کی تعیین و تقدیر ہو۔ یا اور کوئی حکمِ شرعی جس کی کوئی مقدار شریعت نے متعین کر دی ہو۔

مجلۃ میں ہے:

مادة 132—المقدرات ما تتعين مقاديرها بالكيل أو الوزن أو العدد أو الذراع وهي شاملة للمكيلات، والموزونات والعدديات، والمذورعات. (المجلة، كتاب البيوع)

موسوعہ فقہیہ کویتیہ میں ہے:

المقادير جمع مقدار، ومقدار الشيء في اللغة: مثله في العدد أو الكيل أو الوزن أو المساحة. والمقادير في الاصطلاح: ما يعرف به الشيء من معدود أو مكيل أو موزون. (295/38)

آگے مقادیر کی چار جنس (کیل، وزن، ذرع، عدد) بیان کرنے کے بعد پہلی تین جنسوں کی ۷۴ وحدات ذکر فرمائی ہیں، اور کس مقدار سے کون سا حکم شرعی متعلق ہے اور کس سے کوئی حکم شرعی متعلق نہیں، اس کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔

'لفظ' مقادیر کا یہ عام معنی ہے، یعنی کسی بھی حکم شرعی سے متعلق 'کمیت' کو مقدار کہا جاتا ہے، چاہے کمیت اور مقدار کی تعیین نص میں مذکور ہو؛ یا مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے اس میں کوئی مقدار متعین فرمائی ہو؛ اور خواہ مجتہدین کی طرف سے ایسی تعیین مقدراتِ منصوصہ پر قیاس کے ذریعہ کی گئی ہو– جیسا کہ غیر حنفی فقہی مسالک میں قیاس کے ذریعہ 'نصبِ مقادیر' درست ہے– یا عرف و عادت پر مبنی احکام میں عرف کے اعتبار سے کوئی مقدار متعین کی گئی ہو یا تحقیقِ مناط و تحققِ علت کے اعتبار سے مبہم امور

میں عوام کی تیسیر و تسہیل کے لیے کوئی مقدار متعین کر دی جائے، جیسا کہ رائے مبتلی بہ پر مفوض مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے بعد مجتہدین نے مقادیر متعین فرمائی ہیں۔ موسوعہ فقہیہ کویتیہ میں مذکور ۷۴ مقادیر کے ضمن میں ان سے متعلق احکام کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، چاہے وہ مقادیر منصوص ہوں یا اجتہادی۔

(۲) مقادیر کے اثبات میں احناف کا طریقہ کیا ہے؟

احناف کا اصول یہ ہے کہ 'مقادیر' کا اثبات فقط نص سے ہوسکتا ہے، اس میں قیاس و اجتہاد کا کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ ان مسائل کو بیان کرتے ہوئے متعدد فقہاء نے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے طور پر- الفاظ کے اختلاف کے ساتھ- اس قاعدہ کو ذکر فرمایا ہے کہ 'مقادیر کا اثبات رائے اور قیاس کے ذریعہ درست نہیں'؛ جیسے کہ کلبِ معلم کی بحث میں علامہ زیلعیؒ تبیین الحقائق میں فرماتے ہیں:

وعند أبي حنيفة - رحمه الله - لا يثبت التعلم ما لم يغلب على ظنه أنه قد تعلم ولا يقدر بشيء؛ لأن المقادير تعرف بالنص لا بالاجتهاد ولا نص هنا فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو دأبه في مثله كحبس الغريم والنجاسة المخففة المانعة من الصلاة والأعمال المفسدة للصلاة ونحو ذلك. (تبيين الحقائق، كتاب الصيد:)

یعنی بطور حکمِ شرع کسی حتمی مقدار کا تعیّن دلیل شرعی کا محتاج ہے، قیاس سے کوئی مقدار حکمِ شرع کے طور پر متعین نہیں کی جاسکتی، اسی لیے ایسے امور میں امام صاحب نے حکم کو رائےِ متبلی بہ پر چھوڑ دیا ہے۔

مآخذ شرع میں پہلی دو چیزیں یعنی کتاب اللہ اور سنتِ رسول تو نص میں یقیناً شامل ہیں، نیز ان دو دلیلوں پر 'نص' کا اطلاق بھی عام وشائع ہے۔ چنانچہ کفارات، حدود، میراث جیسے متعدد شرعی احکام کتاب اللہ سے ثابت ہیں، تو صلواتِ خمسہ میں رکعتوں کی تعداد جیسے احکام حدیثِ رسول سے ثابت ہیں۔

ایک تیسری دلیل 'قولِ صحابی' بھی حنفیہ کے مطابق غیر قیاسی امور میں حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی 'نص' میں شامل ہے۔ اور مقادیر جیسا کہ اوپر بیان ہوا، غیر قیاسی ہوتی ہیں، اور مخصوص مقادیر پر مخصوص احکام کی تکلیف شارع سے ہی معلوم ہوسکتی ہے، اس لیے مقدار سے متعلق کوئی حکم اور تعیین اگر کسی صحابی سے منقول ہے تو یہی کہا جائے گا کہ یہ زبانِ رسالت سے سنی ہوئی بات ہے، لہٰذا اس کا حکم بھی حدیثِ مرفوع کی طرح ہوگا۔

علامہ سرخسی فرماتے ہیں:

متقدمین اور متاخرین؛ تمام اصحابِ احناف اس پر متفق ہیں کہ جن امور کی معرفت میں قیاس کا دخل نہیں، ایسے غیر قیاسی امور میں صحابی کا قول حجت ہے، جیسے وہ مقادیر جو رائے و قیاس سے ثابت نہیں ہوسکتی..... اور ایسا اس لیے ہے کہ کسی صحابی کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کوئی بات اٹکل سے کہہ دے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ حکم شرعی کے متعلق ان کے قول کو کذب پر محمول کیا جائے، کیوں کہ دین کا مدار نصوص پر ہے اور نصوص ان ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہیں، پس ان کے کسی قول کو کذب پر محمول کرنے کا مطلب ان کو فاسق قرار دینا ہے، اور اس طرح تو فسق کے سبب ان کی روایات باطل ٹھہریں گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ قولِ صحابی کی بنیاد یا تو رائے پر ہوگی یا صاحبِ وحی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سماع پر ہوگی، اور مقادیر میں چوں کہ قیاس کا دخل نہیں ہوتا، اس لیے قولِ صحابی کا سماع پر مبنی ہونا متعین ہے، اور اس طرح ان کا فتوی ایسا ہی ہے جیسے کہ ان کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کسی حکم کی روایت کرنا۔ اور اگر وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اپنے سماع کی تصریح فرما دیتے تو ان کی یہ روایت حجت ہوتی، اسی طرح ان کا فتوی بھی حجت ہوگا، پس ایسے فتوے کی بنیاد بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سماع ہونا متعین ہے۔

اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ غیر قیاسی امور میں کسی صحابی کا قول اسی طرح حجت اور قابل عمل ہے، جیسے کہ نص، اور اسکی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

ولا خلاف بين أصحابنا المتقدمين والمتأخرين أن قول الواحد من الصحابة حجة فيما لا مدخل للقياس في معرفة الحكم فيه، وذلك نحو المقادير التي لا تعرف بالرأي......وهذا الان أحدا لا يظن بهم المجازفة في القول، ولا يجوز أن يحمل قولهم في حكم الشرع على الكذب، فإن طريق الدين من النصوص إنما انتقل إلينا بروايتهم، وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم، وذلك يبطل روايتهم فلم يبق إلا الرأي أو السماع ممن ينزل عليه الوحي ولا مدخل للرأي في هذا الباب، فتعين السماع وصار فتواه مطلقا كروايته عن رسول الله (ص)، ولا شك أنه لو ذكر سماعه من رسول الله لكان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذلك إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع، ولهذا قلنا: إن قول الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجة في العمل به، كالنص يترك القياس به (أصول سرخسی: ۲/۱۱۰)

اسی طرح مبسوط سرخسی میں ہے:

حضرت عمرؓ نے حضرات صحابہ کی موجودگی میں دراہم سے دیت کی مقدار دس ہزار ہونے کا فیصلہ فرمایا، اور کسی نے ان کی مخالفت نہیں فرمائی، اگر حضرت عمرؓ کے فیصلے کے خلاف کوئی صحیح حدیث ہوتی تو وہ حضراتِ صحابہ سے مخفی نہ ہوتی۔ پس جب حضراتِ صحابہ نے ان کی مخالفت نہیں فرمائی، اور یہ مسئلہ بھی مقادیر کا ہے جس میں رائے کا دخل نہیں ہوتا، تو حضراتِ صحابہ کا حضرت عمرؓ کے فیصلے پر متفق ہوجانا گویا حضرات صحابہ کا صاحبِ شرع صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس مقدار کو روایت کرنے پر متفق ہونا ہے۔

وقضى عمر - رضي الله عنه - في تقدير الدية بعشرة آلاف وقد كان بمحضر من الصحابة ولم يحتج عليه أحد منهم بحديث بخلاف ذلك فلو كان فيه حديث صحيح خلاف ما قضى به عمر لما خفي عليهم، ولما تركوا المحاجة به ثم المقادير لا تعرف بالرأي فما نقل عن عمر من التقدير بعشرة آلاف درهم، ومساعدة الصحابة معه على ذلك بمنزلة اتفاق جماعتهم على رواية هذا المقدار

عن صاحب الشرع - علیہ السلام -؛ (مبسوط: ۲۶/۷۸)

صاحب ہدایہ مسافتِ قصر ۱۵ دن ہونے کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ مدت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے، والأثر فی مثلہ کالخبر۔ اسی طرح حمل، حیض اور نفاس وغیرہ متعدد احکام کی مقادیر قولِ صحابی کے حدیث مرفوع کے درجے میں ہونے کی بنیاد پر ثابت ہیں۔

ردالمحتار میں ہے:

مجتبیٰ میں ہے کہ اپنے بدن اور موئے زیرِ ناف کی صفائی ہفتہ میں ایک مرتبہ مستحب ہے، اور بدونِ عذر چالیس دن سے زیادہ چھوڑے رکھنا مکروہِ تحریمی ہے۔ دلیل حضرت انس رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ہمارے لیے ناخون اور مونچھ کاٹنے، نیز بغل کے بال اکھیڑنے کی مدت بیان چالیس دن کی طے کی گئی ہے۔ اور چوں کہ اس حکم کا تعلق ان تقدیرات سے ہے جن میں رائے وقیاس کا دخل نہیں ہوتا، اس لیے یہ قولِ صحابی حدیث مرفوع کی طرح ہوگا۔

(قولہ وکرہ ترکہ وراء الأربعین مجتبی) أي تحریما لقول المجتبی ولا عذر فیما وراء الأربعین ویستحق الوعید اھـ وفي أبي السعود عن شرح المشارق لابن ملك روی مسلم عن أنس بن مالك: وُقِّتَ لنا في تقلیم الأظفار وقص الشارب ونتف الإبط أن لا نترك أكثر من أربعین لیلة، وھو من المقدرات التي لیس للرأي فیھا مدخل فیکون کالمرفوع (شامی، کتاب الحظر والإباحة: ۲۲/۹۷)[۱]

فتح القدیر میں ہے:

ولأن نصب المقادیر لا یعرف إلا سماعا فکان للموقوف علی الصحابة حکم المرفوع (فتح القدیر:)

مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں ہے:

---

[۱] اور ابوداؤد شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت مرفوعاً منقول ہے کہ وَقَّتَ لنا رَسولُ اللہِ صلَّی اللہُ علیہ وسلَّم الخ

والأثر في مثله كالخبر لأنه من المقدرات فلا يترك بالقياس (باب إقرار المريض: ۳/۴۱۴)

غیر مدرک بالقیاس احکام میں قولِ صحابی کا حجت ہونا جمہورِ احناف کا مشہور مذہب ہے، اور اصولِ فقہ میں یہ احناف کا امتیاز و انفراد ہے کہ وہ قولِ صحابی کو حجت مانتے ہیں اور قیاس پر بھی مقدم مانتے ہیں۔ جب کہ دیگر حضرات حدود و مقادیر میں بھی نہ صرف قیاس کو درست سمجھتے ہیں، بلکہ اس کو قولِ صحابی پر مقدم رکھتے ہیں۔ یہاں اس بحث کی تفصیل مقصود نہیں، البتہ مقادیر میں بھی قولِ صحابی کی حجیت بتانے کے لیے کچھ ایسی عبارات یہاں درج کر دی ہیں جن میں مقادیر میں بھی قولِ صحابی کا حجت ہونا صراحتاً مذکور ہے۔

(۳) مقادیر اور قیاس

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ احناف کے مشہور قاعدہ 'نصب المقادير لايكون بالرأي' میں وہ عموم نہیں، جو سابقہ تفصیل سے سمجھ میں آتا ہے۔ یعنی فقہاء احناف تمام مقادیر کو قیاس واجتہاد سے خارج نہیں سمجھتے، بالفاظِ دیگر تمام مقادیر خلافِ قیاس نہیں، اور یہ قاعدہ فقط احکام سے متعلقہ ان مقادیر کا ہے، جو منصوص ہونے کے ساتھ ساتھ من کل الوجوہ خلافِ قیاس اور غیر مدرک بالعقل ہے۔ پس جو مقادیر قیاسی ہوں، مدرک بالعقل ہوں، ان میں قیاس جاری ہوسکتا ہے۔ جیسے کہ صاحبینؒ کے یہاں تین دن سے زیادہ خیارِ شرط درست ہے، کیوں کہ خیار کا مقصد غور و فکر ہے، اور بعض اشیاء میں تین دن کافی نہیں ہوتے۔

اس سلسلے میں احناف کے مذہب کو سمجھنے کے لیے ذیل میں بنایہ شرح ہدایہ، اصول جصاص اور اصول سرخسی کی عبارات ہم پیش کرتے ہیں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ کن صورتوں میں مقادیر خلافِ قیاس ہوتی ہیں اور ان میں قیاس جاری نہیں ہوتا اور کن صورتوں میں قیاس واجتہاد سے مقادیر کو متعین کرنا درست ہے۔

اس بحث کو قدرے تفصیل سے اس لیے ذکر کیا جا رہا ہے کہ اکثر وہی مسائل زیر بحث آتے ہیں جن میں رائے مبتلی بہ پر تفویض ہے، اور بعد کے فقہاء نے ' تقدیر ' فرمائی ہے، بایں وجہ اس بحث سے ان مسائل میں حکم کی بنیاد سمجھنے کے علاوہ تفویض کا مقصد اور تفویض کا مقام ومحل سمجھنے میں بہت زیادہ مدد ملتی ہے۔

(۱)

◆ چشمہ دار کنویں سے پورا پانی نکالنے کی بحث میں جامع الصغیر کی عبارت ہدایہ میں مذکور ہے کہ:

وعن أبي حنيفة في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الغلبة بشيء كما هو دأبه.

اس کی شرح میں علامہ عینی نے قدرے تفصیل سے بحث فرمائی ہے، وہ یہاں درج کی جاتی ہے:

(كما هو دأبه) ش: أي رأي أبي حنيفة - رحمه الله - أي عادته، فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به، كما فعل كذلك في تفسير البعرة الواقع الكثير حيث قال: هو ما يستكثره الناظر، وكما في حبس الغريم، وحد التقادم، وانقطاع حق الحضانة.

فإن قيل: قدر أبو حنيفة - رحمه الله - مدة البلوغ بالسن ثمانية عشر للغلام، وسبع عشرة للجارية بالرأي، وكذا قدر موت الفأرة الواقعة في البئر يوم وليلة وقدر تفسخها ثلاثة أيام بالرأي.

أجاب عنه السرخسي - رحمه الله - بأن الممنوع في المقادير التي تثبت لحق الله تعالى ابتداء دون المقادير المتردد بين القليل والكثير كالميل في التيمم كما ذكر في هذا الباب.

فإن قلت: ما نحن فيه من قبيل ما تردد فيه بين القليل والكثير فكيف يتم ما ذكرتم؟

قلت: أبو حنيفة - رحمه الله - إنما يقدر ما تردد بين القليل والكثير بالرأي

إذا لم تمكن معرفته بالرجوع إلى أحوال الناس بالاستقلال والاستكثار. أما إذا أمكن فلا كما فيما نحن بصدده، ألا ترى أنه جعل الشهر فما فوق كثيرا وما دونه قليلا وصرف الحين والزمان إلى ستة أشهر والأيام والشهور والأعياد والسنين إلى عشر من كل صنف. (البنايه، شرح الهداية: ۱/۴۱۹)

امام ابوحنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ اس طرح کے مسائل مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کر دیتے ہیں، جیسا کہ کنویں میں گرنے والی مینگنیوں کے بارے میں فرمایا کہ دیکھنے والا جس مقدار کو کثیر سمجھے، وہ کثیر ہے۔ اور جیسا کہ حبس غریم، تقادمِ شہادت اور حقِ حضانت کے ختم ہونے کی مدت کی تعیین مبتلی بہ کی رائے پر مفوض فرمائی ہے۔

سوال: امام ابوحنیفہؒ نے بلوغ بالسن کی عمر لڑکے کے لیے ۱۸ سال، لڑکی کے لیے سترہ سال؛ اجتہاد سے متعین فرمائی ہے، اسی طرح کنویں میں مرے ہوئے چوہے کا وقت یک شب و روز اور مر کر پھولے پھٹے چوہے کے گرنے کا وقت تین شب و روز؛ اجتہاد ہی سے متعین فرمایا ہے۔

جواب: علامہ سرخسی فرماتے ہیں کہ قیاس و اجتہاد ایسی مقادیر میں ممنوع ہے جو مستقلاً حق اللہ کے طور پر متعین کی جائیں، یعنی مقدار سے متعلق کوئی نیا حکم حق اللہ کے طور پر قیاس و اجتہاد سے موضوع و مشروع کرنا ممنوع ہے۔ مگر وہ مقادیر جن میں قلیل و کثیر کا تردد ہو تو ان میں کوئی مقدار متعین کر کے حکم کا مدار قرار دینا درست ہے، جیسے تیمم کے باب میں پانی کے مفقود ہونے یا دور ہونے کو ایک میل سے متعین کیا گیا ہے، اور یہ درست ہے۔

سوال: یہاں جس مسئلہ (چشمہ دار کنویں میں موجود پانی کی کل مقدار) کے متعلق بحث ہے اس میں بھی تو معاملہ قلیل و کثیر کے درمیان تردد کا ہی ہے، اس لیے اس میں تقدیر درست ہونی چاہئے، پھر بھی امام صاحب نے تقدیر نہیں کی، اس سے تو مقادیر سے متعلق جواب میں ذکر کردہ فرق کی نفی ہوتی ہے۔

جواب: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ قلیل و کثیر کے درمیان متردد امور میں اپنے اجہتاد و قیاس سے کوئی خاص مقدار اسی صورت میں متعین فرماتے ہیں، جب لوگوں کے احوال

کے اعتبار سے قلت وکثرت کی تعیین ممکن نہ ہو۔اور جہاں لوگوں کے لیے از خود قلت وکثرت کی پہچان ممکن ہو، ایسے مسائل میں امام صاحب تقدیر نہیں فرماتے، بلکہ لوگوں کی رائے پر مفوض کر دیتے ہیں، جیسے کہ مذکور مسئلہ (چشمہ دار کنویں میں موجود پانی کی مقدار کی تعیین و تقدیر) لوگوں کے لیے ممکن ہے۔ اور جہاں لوگوں کے لیے مقدار کی تعیین دشوار ہو، وہاں امام صاحب اجتہاد سے کوئی مقدار متعین فرماتے ہیں، جیسے کہ بہت سے مسائل میں ایک ماہ یا اس سے زیادہ کو 'کثیر' اور مہینہ سے کم وقت کو 'قلیل' قرار دیا ہے، اسی طرح لفظ 'حین' اور 'زمان' کی تحدید چھ ماہ متعین فرمادی ہے، اور ایام، شہور، اعیاد، سنین جیسے جمع کے صیغوں میں ہر صنف کی مقدار 'دس' سے مقدر و متعین فرمادی ہے۔

علامہ عینی کی اس عبارت سے چند باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) قیاس واجتہاد ایسی مقادیر میں ممنوع ہے جو مستقلاً حق اللہ کے طور پر متعین کی جائیں۔ یعنی مقدار سے متعلق کوئی نیا حکم حق اللہ کے طور پر قیاس و اجتہاد سے موضوع ومشروع کرنا ممنوع ہے۔ جیسے غیر منصوص امور میں کوئی نیا نصاب، مخصوص مقدار پر مبنی نیا کفارہ، نماز کا کوئی خاص نیا وقت اور رکعات کی نئی تعداد، [۱] وغیرہ۔

(۲) شریعت کے جن احکام میں قلت یا کثرت پر حکم کا مدار ہو، یا کسی خاص

[۱] امام قدوریؒ نے بھی التجرید میں متعدد مقام پر اس نکتہ کو ذکر فرمایا ہے:

قالوا: التقدير عندكم لا يثبت إلا بالتوقيف، وقدرتم في مسألتنا مع عدمه!

قلنا: التقدير عندنا المبتدأ يثبت بالتوقيف، والتقدير بالفصل بين الكثير والقليل يثبت بالاستدلال. (۱/۱۲۰)

قالوا: المقادير تثبت عندنا قياسًا، وعندكم نصًّا، وقد أثبتم التقدير في مسألتنا بغير قياس على أصل ولا استدلال بنص.

قلنا: المقادير المبتدأة تثبت عندنا بالتوقيف، والمقادير التي تفصل بين القليل والكثير تثبت بالاستدلال، (۱/۳۳۸)

دلیل پر مبنی حکم میں دلیل کا تحقق کسی خاص عدد پر موقوف ہو اور اس کی تعیین زمان، و مکان، احوالِ ناس اور واقعہ کے ظروف وکوائف کے اعتبار سے ممکن ہو؛ ایسے مسائل میں امام صاحبؒ قلت و کثرت میں فصل کے لیے یا حکم کی بنیاد کے طور پر؛ کوئی عدد متعین نہیں فرماتے، بلکہ اس کی تعیین مبتلی بہ کے مفوض کر دینا ان کا اصول ہے۔ جیسے: خلوصِ نجاست کے اعتبار سے پانی کا قلیل وکثیر ہونا۔ مفسدِ صلاۃ عملِ کثیر، احرام میں کثیر خوشبو، حبسِ مدین کی مدت، شکاری کتے کی تکمیلِ تعلیم کی مدت، اکراہِ ملجی میں کوڑوں کی تعداد۔ وغیرہ۔

(۳) قلت و کثرت یا کسی خاص دلیل پر مبنی حکم میں دلیل کا تحقق اور اس کی معرفت لوگوں کے لیے دشوار ہو تو اجتہاد وقیاس سے عدد متعین کر دینا امام صاحبؒ کے اصول کے مطابق درست ہے۔ بعض غیر منصوص امور میں امام صاحبؒ نے اسی اصول کے مطابق مقادیر متعین فرمائی ہیں۔ جیسے: بلوغ کی عمر۔ رشد کی عمر۔ وغیرہ۔

(۴) قلیل وکثیر یا تعیینِ عدد کی معرفت ممکن ہونے کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ مقادیر متعین نہیں فرماتے، اور مبتلی بہ کو مفوّض کر دیتے ہیں، البتہ لوگوں کے احوال کے پیشِ نظر قلت و کثرت کی معرفت دشوار سمجھتے ہوئے متاخرین، بلکہ صاحبینؒ بھی قلت و کثرت پر مبنی امور میں مقادیر متعین فرماتے ہیں، جیسا کہ آئندہ امام جصاصؒ اور علامہ سرخسیؒ کی عبارات سے واضح ہوگا۔

(۲)

◆ امام ابوبکر جصاص رازیؒ نے اپنی مشہور کتاب 'الفصول فی الاصول' میں خلافِ قیاس امور میں قولِ صحابی کی حجیت پر تفصیلی بحث فرمائی ہے۔ فقہاءِ احناف نے خلافِ قیاس امور خصوصاً مقادیر میں قولِ صحابی سے استدلال کرتے ہوئے جن احکام میں مقادیر متعین فرمائی ہیں، ان کی چند مثالیں پیش کرنے کے بعد مقادیر میں

اجتہاد و قیاس ممتنع ہونے کا حنفی نقطۂ نظر: اعتراض و جواب کے ساتھ واضح فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

قیاس و اجتہاد سے ثابت کرنا ممکن نہ ہو، ایسی مقادیر میں امام ابو الحسنؒ قولِ صحابی کو قبول کرنا لازم قرار دیتے ہیں، اور اس کو ہمارے اصحابِ حنفیہ کا مذہب قرار دیتے ہیں، اور مثال میں ایسے مسائل بھی ذکر فرماتے تھے جن میں احناف نے قولِ صحابی کی تقلید اور ان کے قول کو اختیار کرنا لازم قرار دیا ہے۔ جیسے حضرت علیؓ نے روایت کی بنیاد پر اقلِ مہر دس درہم لازم قرار دی، حضرت علیؓ کی روایت کی وجہ سے تمامیتِ صلاۃ کے لیے مقدارِ تشہد جلوس لازم قرار دیا۔ حضرت انسؓ کی روایت سے اقل حیض تین دن اور اکثرِ حیض دس دن متعین کر دیا۔ حضرت عثمان بن ابی العاصؓ وغیرہ کی روایت کی بنیاد پر نفاس کی اکثر مدت ۴۰ دن متعین فرمائی۔ حضرت عائشہؓ کی روایت (أن الولد لا يبقى في بطن أمه بعد سنتين بمقدار فلكة مغزل) کی وجہ سے حمل کی اکثر مدت دو سال متعین کر دی۔

امام ابو الحسنؒ فرماتے ہیں: ہمارے لیے اجتہاد و قیاس سے ان مقادیر کو ثابت کرنا ممکن نہ تھا، اور ان مقادیر کے لیے توقیف (نص) یا اجماع کی دلیل ضروری تھی، اور اس حال میں ہم نے پایا کہ حضرات صحابہؓ نے ایسی مقادیر حتمی طور پر متعین فرمائی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ انہوں نے یہ مقداریں توقیفاً ہی بیان کی ہوں گی، کیوں کہ ان حضرات کے بارے میں یہ ممکن نہیں کہ وہ حضرات یہ سب مقداریں تخمین اور اٹکل سے بیان کر دیں۔ پس توقیفی ہونے کی حیثیت سے ایسی تمام مقادیر میں ایک صحابی کا قول بھی قبول اور واجب الاتباع ہوگا۔

ایسی (خلاف قیاس اور غیر مدرک بالعقل) مقادیر کو قیاس و رائے سے ثابت کرنا درست نہیں، اور ان مقادیر کا اثبات توقیف (نص) سے ہی ہو سکتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ: یہ مقادیر از قبیل حقوق اللہ ہوتی ہیں، قلیل و کثیر یا صغیر و کبیر کے مابین فصل و فرق کے لیے نہیں ہوتیں کہ انہیں اجتہاد و قیاس کے حوالے کر دیں۔ یہ مستقل حق اللہ ہوتی ہیں، جیسے

ظہر، عصر اور دیگر نمازوں کی رکعات کی تعداد، فرض روزوں کی تعداد، حد میں کوڑوں کی مقدار؛ یہ سب ایسے امور ہیں کہ اگر ان کے متعلق توقیف سے معلوم نہ ہوں تو بطریق اجتہاد و قیاس ان کی تعیین درست نہیں، سابق میں قول صحابی سے جن مقادیر کا متعین ہونا بیان کیا گیا (اقل مہر، اقل حیض، اکثر حیض، اکثر نفاس وغیرہ) ایسی ہی مقادیر ہیں۔

اعتراض: تم احناف بھی اجتہاد سے مقادیر ثابت کرتے ہو، گرچہ وہ حقوق اللہ سے متعلق احکام ہوں، (حالاں کہ تم اس کو درست نہیں مانتے) جیسے امام ابوحنیفہؒ نے حد بلوغ ۱۸ سال متعین فرمائی ہے، اور نادانی کی حالت میں بالغ ہونے والے لڑکے کے بارے میں امام صاحب کا قول ہے کہ ۲۵ سال کی عمر تک اس کا مال اس کو حوالے نہیں کیا جائے گا، (یعنی رشد کی عمر ۲۵ سال متعین کردی)۔ امام ابویوسفؒ و امام محمدؒ کا قول ہے کہ شوہر چالیس دن تک بچے کے نسب کی نفی کرسکتا ہے؛ ان مقادیر کے متعلق کوئی نص وارد نہیں اور اجماع بھی نہیں، بلکہ تم نے اجتہاد قیاس سے ثابت کیا ہے۔

اور اگر اجتہاد و قیاس سے اس طرح مقادیر ثابت ہوسکتی ہیں تو سابق میں حضرات صحابہ کے حوالے سے ذکر کردہ مقادیر بھی ان کا اجتہاد و قیاس ہوسکتی ہیں، ان کا توقیف، سماع اور نص پر مبنی ہونا ضروری و لازم نہیں۔

جواب: جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ ہم ایسی مقادیر میں اجتہاد کو درست نہیں مانتے جو حقوق اللہ کے قبیل سے ہوں، اور ایسے قلیل و کثیر یا صغیر و کبیر امور میں امتیاز کے لیے نہ ہوں، جن کا ادراک ہمارے بس میں ہونے کی بنا پر قلیل و کثیر کے درمیان کا فاصلہ متعین کرنا ہماری رائے اور اجتہاد کے نتیجہ کے حوالے کردیا گیا ہو؛ اور قول صحابی سے ہم نے جن مقادیر کو اخذ کیا ہے، وہ اس قبیل سے نہیں۔

غور کریں! قیاس و اجتہاد سے زنا کی سزا (سو کوڑے) متعین نہیں کی جاسکتی، حد قذف میں ۸۰ کوڑے کی تحدید قیاس سے ممکن نہیں، قیاس و اجتہاد سے مختلف نمازوں کی مختلف رکعات کی مقدار متعین نہیں کرسکتے۔ اسی طرح روزوں کے ایام کی تعداد اور اس جیسے دیگر

احکام کے عدد متعین نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ یہ سب مستقل وجداگانہ حقوق اللہ ہیں اور حضرات صحابہؓ سے جو مقادیر ہم نے روایت کیں اور ان کو اخذ کیا ہے وہ بھی اسی طرح کی ہیں۔

وكان أبو الحسن يرى قبول قول الصحابي، (لازما) في المقادير التي لا سبيل إلى إثباتها من طريق المقاييس، والاجتهاد. ويعزي ذلك إلى أصحابنا، ويذكر مسائل قالوا فيها بتقليد الصحابي ولزوم قبول قوله، نحو ما روي عن علي -عليه السلام-: لا مهر أقل من عشرة دراهم، وما روي عنه (إذا قعد الرجل في آخر صلاته مقدار التشهد فقد تمت صلاته) ونحو ما روي عن أنس في أقل الحيض: أنه ثلاثة، وأن أكثره عشرة (وما روي عن عثمان بن أبي العاص وغيره (في أن أكثر النفاس أربعون يوما)، وما روي عن عائشة -رضي الله عنها-: أن الولد لا يبقى في بطن أمه بعد سنتين بمقدار فلكة مغزل)

قال أبو الحسن: فلما لم يكن لنا سبيل لإثبات هذه المقادير من طريق الاجتهاد والمقاييس وكان طريقه التوقيف أو الاتفاق، ثم وجدنا الصحابي قد قطع بذلك وأثبته، دل ذلك من أمره: على أنه قاله توقيفا، لأنه لا يجوز أن يظن بهم أنهم قالوه تخمينا وتظننا، فصار ما كان هذا وصفه من المقادير إنما يلزم قبول قول الصحابي الواحد فيه، ويجب اتباعه من حيث كان توقيفا.

قال: والدليل على أنه لا سبيل لنا إلى إثبات هذا الضرب من المقادير من طريق المقاييس والرأي وأن طريقه التوقيف: أن هذه المقادير حق لله تعالى، ليس على جهة إيجاب الفصل (بين) قليل وكثير، وصغير وكبير، فيكون موكولا إلى الاجتهاد والرأي، وإنما هي حق لله تعالى مبتدأ، كمقادير أعداد ركعات الصلوات، الظهر والعصر، وسائر الصلوات، ومقادير أيام الصوم الواجب، ومقدار الجلد في الحد، لا سبيل إلى إثبات شيء من ذلك من طريق الاجتهاد والمقاييس لو لم يرد به توقيف، كذلك ما قدمنا ذكره من هذه المقادير هو بهذه المنزلة.

فإن قال قائل: قد تثبتون أنتم مقادير من طريق الاجتهاد، وإن تعلق بها حقوق لله تعالى. فقد قال أبو حنيفة في حد البلوغ: ثماني عشرة سنة من غير توقيف، وقال في الغلام إذا لم يكن رشيدا: لا يدفع إليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة، وقال أبو يوسف ومحمد: للرجل أن ينفي ولده ما لم تمض أربعون

يوما، ولا توقيف لهم في إثبات (شيء من) هذه المقادير، ولا اتفاق، فأثبتوها من طريق الرأي والاجتهاد.

وإذا كان الرأي والاجتهاد يدخل في إثبات شيء من المقادير، لم يمتنع أن تكون الصحابة قالت بالمقادير التي ذكرت عنها من طريق الرأي. فلا يثبت به توقيف.

قيل: ليس هذا مما ذكرنا في شيء، لأنا إنما قلنا ذلك في المقادير التي هي حقوق لله تعالى، لا على جهة إيجاب الفصل بين القليل الذي قد علم، وبين الكثير الذي قد عرف، أو بين الصغير والكبير على هذا الحد، فوكل حكم الواسطة التي بينهما إلى آرائنا وما يؤدينا إليه اجتهادنا، وليس هذا من المقادير التي ذكرنا.

ألا ترى: أن القياس والاجتهاد لا يوجبان حد الزنا (مائة جلدة)، ولا حد القذف ثمانين، ولا يدلان على مقادير أعداد ركعات الصلوات على اختلافها، ولا على مقادير أيام الصوم وما جرى مجراها، لأنها كلها حقوق لله تعالى مبتدأة. كذلك ما وصفنا من المقادير التي حكينا عن الصحابة هو بهذه المنزلة. (اصول الجصاص، المسمى الفصول فى الأصول: ۳/۳۶۵)

(۳)

◆ یہی بحث مزید امثلہ وتفصیل کے ساتھ اصول سرخسی (۲/ ۱۱۱-۱۱۲) میں بھی ہے۔

سوال: آپ حضراتِ احناف بھی مقادیر کو اثر (نص) کے بغیر رائے سے متعین کرتے ہو؛ جیسے کہ امام ابوحنیفہؒ نے بلوغ کی عمر ۱۸ سال یا ۱۷ سال رائے سے متعین فرمائی ہے، سفیہ غیر رشید شخص کو مال سپرد کرنے کی عمر ۲۵ سال بھی رائے سے متعین فرمائی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے ولادت کے بعد بچے کے نسب کی نفی کا آخری وقت ۴۰ دن قرار دیا ہے، اسی طرح ہمارے سبھی فقہاءِ احناف نے چوہا گرنے کی صورت میں کنویں کو پاک کرنے کے لیے ۲۰ ڈول پانی نکالنے کا حکم رائے کی بنیاد پر

دیا ہے۔ اس سے ان لوگوں کا دعوی غلط ثابت ہوتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ: معرفتِ مقادیر میں رائے کا دخل نہیں، اور ایسے امور میں صحابی نے کوئی مقدار بیان فرمائی ہوتو وہ سماع اور توقیف کی جہت سے ہی ہوگی۔

جواب: ہماری مراد ایسی مقادیر ہیں، جو حق اللہ کے طور پر مستقل اور جداگانہ ثابت ہوں، وہ مقادیر نہیں جو قلیل وکثیر اور صغیر وکبیر کے مابین متردد ہوں۔ چنانچہ حدود، عبادات کی مقادیر، مثلاً نمازوں کی رکعات کی تعداد وغیرہ کے بارے میں کسی پر مخفی نہیں کہ اس کی تعیین ومعرفت میں قیاس کو دخل نہیں، اور یہی حال ان جیسی مقادیر کا ہے، جن کی جانب ہم نے سابق میں اشارہ کیا ہے۔ جب کہ آپ نے جن مقادیر سے استدلال (اعتراض) کیا ہے، وہ ضرورت کے مواقع میں قلیل وکثیر کے مابین فرق کرنے کی قبیل سے ہیں۔ مثلاً یہ بات یقینی ہے کہ دس سال کا لڑکا بالغ نہیں ہوتا اور یہ بھی یقینی ہے کہ بیس سال کا لڑکا یقیناً بالغ ہوتا ہے، البتہ دس اور بیس کے درمیان تردد ہے کہ کس عمر میں بالغ ہوتا ہے، پس یہاں کسی عمر کی تعیین کرنا، دراصل ایسے تردد کو ختم کرنے کے لیے ہے، اور یہ مغصوب یا ہلاک کردہ چیز کی قیمت متعین کرنے جیسا ہے، یا مہر مثل اور نفقہ کی مقدار طے کرنے جیسا ہے، اور ان سب چیزوں کی مقدار متعین کرنے میں-جیسا کہ ہم نے بیان کیا- رائے کا دخل ہوتا ہے۔ سفیہ کو مال سپرد کرنے کا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے، اس لیے کہ اللہ تعالی فرماتے ہیں کہ: جب ان میں 'رشد' پایا جائے تو انہیں مال سپرد کردیا جائے، اور یہ بھی فرمایا کہ: ان کے بڑے ہوجانے کے خوف سے اسراف اور جلد بازی کرتے ہوئے ان کا مال نہ کھاؤ۔ اس لیے ہمیں کبر کی ایسی مقدار متعین کرنے کی ضرورت پیش آئی، جس میں رشد بھی ہو؛ اور چوں کہ اس کی معرفت و تعیین رائے واجتہاد سے ممکن ہے، اس لیے امام ابوحنیفہؒ نے ۲۵ سال کی عمر متعین فرما

دی، کیوں کہ ۲۵ سال میں یہ ممکن ہے کہ وہ دادا بن جائے، اور جس شخص کی فرع بھی اصل بن جائے ،تو وہ شخص اصل ہونے میں گویا منتہی کو پہنچ گیا، اور اس کا صفتِ کبر سے متصف ہونا یقینی ہے، اور اس عمر میں اس میں رشد (سمجھ داری) بھی ہوگی، کیوں کہ ایسا شخص 'اشد' (جوانی، قوت) کو پہنچ گیا ہے، اور سورہ یوسف میں مذکور 'اشد' کی تفسیر میں یہی عمر بیان کی گئی ہے۔ یہی صورتِ حال حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی طے کردہ نفیِ ولد کی مدت میں بھی ہے، کیوں کہ شوہر کا بعد ولادت فوراً نفی کرنے پر قادر ہونا یقینی ہے، اسی طرح ایک سال یا زیادہ عرصے بعد اس کی نفی کا غیر معتبر ہونا بھی یقینی ہے، اس اعتبار سے نفی کے لیے معتبر مدت کی قلت و کثرت میں تردد تھا، اس لیے نفاس کی اکثر مدت پر قیاس کرتے ہوئے نفی ولد کی مدت ۴۰ دن متعین کی گئی۔

اور پانی نکالنے سے کنویں کی پاکی کا حکم ہم نے آثار صحابہ سے مستنبط کیا ہے، چنانچہ حضرت علی اور حضرت ابوسعید خدریؓ کا فتوی اس بارے میں مشہور ہے، نیز یہ مسئلہ بھی اخراجِ ماء میں قلیل وکثیر کے فرق پر مبنی ہے، اور یہ بات ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسے اجتہادی امور میں اگر کوئی بات کسی صحابی سے منقول ہو مگر اقران یعنی دیگر حضرات صحابہ میں مشہور نہ ہو تو اس میں اجتہاد و قیاس کی گنجائش ہوتی ہے، ہاں اقران میں اس قول کی شہرت اور عدمِ نکیر کے بعد وہ قول اجماع کے درجے میں ہو جاتا ہے، (تو پھر اس میں رائے وقیاس کی گنجائش نہیں رہتی) اور یہ تفصیل ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں۔

فإن قيل قد قلتم في المقادير بالرأي من غير أثر فيه فإن أبا حنيفة قدر مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة وجوب دفع المال إلى السفيه الذي لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوما بالرأي وقدر أصحابنا جميعا ما يطهر به البئر من النزح عند وقوع الفأرة فيه بعشرين دلوا فهذا يتبين

فساد قول من يقول إنه لا مدخل للرأي في معرفة المقادير وأنه تتعين جهة السماع في ذلك إذا قاله صحابي.

قلنا إنما أردنا بما قلنا المقادير التي تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فإن المقادير في الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج إليه فإنا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغا وأن ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في إزالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فإن للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا وكذلك حكم دفع المال إلى السفيه فإن الله تعالى قال: فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم، وقال :ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا، فوقعت الحاجة إلى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر أبو حنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يتوهم أن يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه أصلا فقد تناهى في الأصلية فيتيقن له بصفة الكبر ويعلم إيناس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده فإنه قيل في تفسير الأشد المذكور في سورة يوسف عليه السلام إنه هذه المدة وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فإنه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة أو أكثر فإنما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على أكثر مدة النفاس.

فأما حكم طهارة البئر بالنزح فإنما عرفناه بآثار الصحابة فإن فتوى علي و أبي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع أن ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير وقد بينا أن للرأي مدخلا في معرفة هذا كله في قول ظهر عن صحابي ولم يشتهر ذلك في أقرانه فإنه بعدما اشتهر إذا لم يظهر النكير عن أحد منهم كان ذلك بمنزلة الإجماع وقد بينا الكلام فيه (أصول السرخسی : ۲/۱۱۱-۱۱۲)

بنایہ کی عبارت کے ذیل میں بیان کردہ امور کے علاوہ مذکورہ بالا عبارات سے یہ امور بھی واضح ہوتے ہیں کہ:

(۱) حقوق اللہ کی قبیل سے وہ مستقل احکام جو کسی خاص مقدار سے متعلق ہیں، وہ غیر مدرک بالعقل ہوتے ہیں، اور اسی اعتبار سے ان سے علت کا استخراج کر کے دیگر احکام میں جاری کرنا اور مقادیر متعین کرنا درست نہیں۔

(۲) مقادیر سے متعلق یا عرف وتعامل پر مبنی بعض احکام میں مبتلی بہ کی رائے پر حکم مفوض کرنے کے نظائر دیگر احکام میں بھی پائے جاتے ہیں۔

(۳) جہاں مقادیر کی تعیین 'تعبدی' نہ ہو ان میں قیاس درست ہے، جیسے:

(الف) مغصوب اور تلف کردہ چیز کا ضمان واجب کرنے کے لیے غور وفکر کر کے اس کی قیمت متعین کی جاتی ہے۔ اجتہاد اور غور وفکر کر کے مہر مثل کی مقدار متعین کرنا درست ہے۔ اسی طرح نفقہ کی مقدار بھی غور وفکر سے متعین کرنا درست ہے۔

(ب) حکم کا وجود وعدم قلت وکثرت پر موقوف ہو تو قلت وکثرت میں حدِ فاصل مقدار اجتہاد وقیاس سے متعین کی جاسکتی ہے۔

(ج) قلت وکثرت میں تردد ہو تو ازالۂ تردد کے طور پر کوئی عدد متعین کر کے حکم کا وجود وعدم اس پر مبنی قرار دیا جاسکتا ہے۔

اور جیسا کہ آگے واضح ہوگا؛ مبتلی بہ کی رائے پر مفوض اکثر مسائل میں متاخرین فقہاء نے ان ہی بنیادوں پر مقادیر متعین فرمائی ہیں۔ اور تقریباً تمام مسائل کسی نہ کسی مقدار سے متعلق کر دیے گئے ہیں۔

(ھ) غیر اجتہادی امور میں قولِ صحابی حدیث کا مرفوع کے حکم میں ہونا واضح ہے، اور اجتہادی امور میں قول صحابی اگر اقران یعنی دیگر صحابہ میں مشہور نہ ہو تو وہ لازم نہ ہوگا، بلکہ اجتہاد کی گنجائش باقی رہے گی، اور اگر اقران میں مشہور ہو گیا ہو تو 'اجماعِ صحابہؓ' کے درجے میں ہوگا۔

رائے مبتلی بہ پر تفویض کا قاعدہ، مطلب اور ماخذ

اس حقیقت کا ذکر متعدد مرتبہ آچکا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ متعدد مسائل میں کوئی واضح حکم بیان کرنے کے بجائے، حکم کو مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کر دیتے ہیں۔ اسی بنیاد پر فقہاء احناف کے یہاں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ:

المقدرات التی لم یرد بها نص لا تثبت بالرأی، بل تفوض إلی رأی المبتلی (رد المحتار: ۱۲/۷۲۵، فرفور)

علامہ شامیؒ نے یہ قاعدہ مقدارِ جزیہ کے ضمن میں ذکر فرمایا ہے، اور ساتھ ہی دو مثالیں اور ذکر فرمائی ہیں: کما فی الماء الکثیر وغسل النجاسة وغیر ذلک۔

کنویں میں گری مینگنی کا حکم بیان کرتے ہوئے علامہ شامیؒ نے یہ قاعدہ ان الفاظ میں ذکر فرمایا ہے:

أن ما کان محتاجا إلی تقدیر بعدد أو مقدار مخصوص ولم یرد فیه نص لا یقدره بالرأي، وإنما یفوضه إلی رأي المبتلی (شامی: ۲/۴۱)

شامی اور دیگر کتب احناف میں یہ قاعدہ مختلف الفاظ میں مذکور ہے، بلکہ امام صاحبؒ کی طرف سے متعدد مسائل میں اس قاعدے کے اجراء کو اکثر فقہاء نے امام صاحبؒ کی 'عادت' سے تعبیر فرمایا ہے۔

قواعد فقہیہ کے مشہور مجموعہ 'معلمۃ زاید للقواعد الفقہیۃ' میں اس قاعدے کی بہترین تشریح ذکر کی گئی ہے، یہاں اس کا خلاصہ کچھ کمی بیشی کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔

'تفویض' کا معنی ہے دوسرے کو تصرف کا اختیار دینا۔ اور 'مبتلی بامر' (مبتلی بہ) یعنی وہ شخص جسے وہ امر درپیش ہو۔

شریعت کے تکلیف کردہ بعض احکام کسی خاص مقدار سے مقدر ہیں، جیسے پنج

وقتیہ فرض نمازوں کی تعداد، فرض روزوں کے ایام، زکوۃ کی مقدارِ واجب وغیرہ؛ یہ احکام کسی عدد یا مقدار سے مقدر ہیں۔ اسی طرح بعض احکام وہ ہیں جن کی مقدار اور حد کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں، اور بلا کسی تحدید کے حکم کا مکلف بنایا گیا ہے۔ اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ کوئی انسان محض اپنی رائے سے اس کی کوئی مقدار اور عدد متعین نہیں کرسکتا؛ کیوں کہ تقدیر و مقدار فقط توقیف یعنی نص سے ہی ثابت ہوسکتی ہے۔ اس مشہور قاعدے میں یہی بات بیان کی گئی ہے۔ اور مذکورہ قاعدہ میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ جن امور میں شرعاً کوئی تقدیر وارد نہیں، ایسے امور میں کیا کرنا ضروری ہے؟ اور قاعدہ یہ بھی بتاتا ہے کہ ایسے امور کو اسی مکلف کے حوالے کر دیا جائے جس کو یہ غیر مقدر و غیر محدَّد امر (مسئلہ) درپیش ہے، اور وہی متعین کرے گا کہ کتنی مقدار اور کون سا عدد کافی ہوگا؟ مثلاً: نماز میں عملِ کثیر مفسدِ صلاۃ ہے، ماءِ کثیر میں نجاست گرے اور اوصاف متغیر نہ ہو تو وہ پاک رہتا ہے، نجاستِ یسیرہ (قلیلہ) کپڑے وغیرہ میں معاف ہیں؛ تو ان مسائل میں قلیل و کثیر کے مابین فرق اور فیصلہ اس مکلف کے غلبۂ ظن کے سپرد ہوگا جو ان امور میں الجھا ہوا ہے۔ پس اس کے اندازے سے جو کثیر ہو وہ کثیر ہے، اور جسے وہ قلیل سمجھے وہ قلیل ہے۔ اسی طرح جس امر میں بھی شرعا کوئی تحدید اور مقدار وارد نہ ہو، اس کو اسی مکلف کے حوالے کر دیں گے جسے وہ مسئلہ درپیش ہے۔ قاعدے کے الفاظ میں اسی مکلف شخص کو 'مبتلی بہ' کہا گیا ہے۔

قاعدہ میں جو موقف بیان کیا گیا ہے، وہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ اور امام صاحب کا یہ ایک ایسا اصول ہے، جس میں جمہور اہلِ علم کی طرح صاحبینؒ کا بھی ان سے اختلاف ہے۔ اس قاعدہ کے تحت آنے والے اکثر مسائل میں امام صاحبؒ اپنے قاعدے کے مطابق حکم بیان کرتے ہیں تو دوسری طرف جمہور ایسے مسائل میں عرف کو

مرجع قرار دیتے ہیں۔ اور ان کے پیش نظر وہ قاعدہ ہے جس کے مطابق ''جو حکم شرعاً مطلق وارد ہو اور عرف ولغت میں اس کی تحدید مذکور نہ ہو تو عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔''[۱]

پھر بھی یہ ایک حقیقت ہے کہ اس قاعدہ کی ایسی بہت سی فروعات ہیں جن میں عرف کو بنیاد بنانا ممکن نہیں ہوتا اور مبتلی بہ کی رائے پر حکم مفوض کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہوتا۔ جیسے: اُس مشقت کی تحدید جس کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنا جائز ہو۔ عجز کی وہ مقدار کیا ہے جس کی وجہ سے روزہ چھوڑنے، توڑنے کی اجازت ملے، یا جمعہ و جماعت چھوڑنے کی اجازت ہو۔ چنانچہ علامہ شاطبیؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ: 'زمان ومکان، قوت وضعف، احوال واعمال اور عزم وصبر کے اعتبار سے مشقتیں مختلف ہوسکتی ہیں'۔ پھر متعدد مثالیں ذکر کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں: 'تخفیفِ احکام میں معتبر مشقت کا ایسا کوئی ضابطہ اور معیار متعین نہیں جو تمام لوگوں میں یکساں طور پر لاگو ہو سکے'۔ اسی قبیل کی بعض صورتیں عز بن عبدالسلامؒ نے ذکر فرمائی ہیں، جیسے: بھوک اور

---

[۱] معلمۃ زاید للقواعد الفقھیہ کے مطابق جمہور کی طرح صاحبینؒ کا بھی اس قاعدہ میں امام صاحبؒ سے اختلاف ہے؛ البتہ کتبِ احناف میں جہاں جہاں ہم نے بحث دیکھی، اس قاعدہ کی نسبت امام صاحبؒ کی طرف ضرور ہے، البتہ صاحبینؒ کا اختلاف مذکور نہیں، ہاں مقادیر سے متعلق مختلف مسائل میں صاحبینؒ کی طرف سے مقادیر کی تعیین مذکور ہیں؛ مگر سابق میں گذری تفصیلات سے واضح ہو چکا ہے کہ امام صاحبؒ اور جمہور کا اختلاف ان مقادیر میں ہے، جو حقوق اللہ کے طور پر مستقلاً واجب ہوتی ہیں، اور اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا مسلک ایک ہے۔ یعنی کہ قلیل وکثیر یا عرف پر مبنی مقادیر کی تعیین امام صاحبؒ وصاحبینؒ؛ دونوں کے یہاں درست ہے، فرق اتنا ہے کہ امام صاحبؒ اس تعیین کو مبتلی بہ پر مفوض کرتے ہیں، جب کہ صاحبینؒ تیسیر علی الناس کے پیش نظر خود مقدار متعین فرماتے ہیں۔

کھانے کی وہ رغبت جس سے نماز کو مؤخر کیا جاسکے، ٹھنڈی اور اندھیری راتوں میں یا کیچڑ میں چل کر مسجد جانے کی تکلیف کی مقدار، کسی حکم شرعی پر عمل کرنے میں حکام کے غضب وعتاب کا اندیشہ؛ وغیرہ۔ پھر ان مثالوں کے بعد تحریر فرماتے ہیں: ان تمام مثالوں میں مشقت کے مراتب جداگانہ ہے، اور کوئی متوسط پیمانہ سوائے تقریب کے ممکن نہیں۔ اور ایسے مسائل میں مکلف کے گمان کا ہی اعتبار ہوگا۔

اس قاعدہ پر ایک اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مبتلی بہ کی رائے پر تفویض کرنا عملی اعتبار سے دشوار رہے۔ اس لیے انسان جس عمل کا عادی ہوگا اس کو قلیل سمجھے گا اور جس کا عادی نہ ہوگا، وہ عمل اس کو کثیر معلوم ہوگا۔ اسی طرح مزاج وفکر میں بھی انسان مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ ایک انسان جس چیز کو کثیر سمجھتا ہے دوسرا اس کو قلیل سمجھتا ہے۔ نیز بعض انسان وسوسہ کے شکار اور عزم وحتم پر قادر نہیں ہوتے۔ تو بعض انسان لا پرواہ ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کرنا احکام میں اضطراب و اختلاف کا سبب بن سکتا ہے۔ پھر بھی اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ بعض صورتوں میں مکلف (مبتلی بہ) کی رائے کو بنیاد بنائے بغیر چارہ نہیں، اور یہی ایک قاعدہ قابل عمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہماری پیش کردہ بعض مثالوں سے واضح ہیں۔

اسی قاعدہ کے قبیل سے علامہ شاطبیؒ کی ذکر کردہ یہ بات بھی ہے کہ: جو دلیل شرعی کتاب میں مطلق وغیر مقید ہو، اور اس کا کوئی مخصوص قانون وضابطہ نہ ہو تو اس میں مکلف کی عقل ونظر میں سمجھ میں آنے والا معنی ہی معتبر ہوگا، چنانچہ عقل ودرایت سے متعلق معقول المعنی امور میں اکثر ایسا ہی ہوتا ہے۔ جیسے: مامورات میں عدل، احسان، عفو، صبر، شکر، اور منہیات میں ظلم، فحشاء، منکر، بغی، نقض عہد، جیسی اصطلاحات کے معنی میں یہی معیار کارفرما ہوتا ہے۔

ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں: شریعت میں جس کسی کام کے امر و نہی کو تقدیر وتحدید کے بغیر مطلق رکھا گیا ہو، تو ایسے امر و نہی کے افراد و احکام یکساں نہیں ہوتے، جیسے ماموارت میں احسان، عدل، وفاء عہد وغیرہ؛ اور منہیات میں ظلم، فحش، اکل مال یتیم، اتباع سبل الضلالۃ، وغیرہ۔ ان سب میں امر و نہی مطلق ہے، اس کی کوئی تعریف ومقدار متعین نہیں۔ (معلمۃ زاید للقواعد الفقہیۃ: ۱۱ / ۱۱۴-۱۱۶)

قرآن وسنت سے قاعدہ کا مآخذ:

(۱) علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ (بقرہ: ۲۳۶)

یعنی جس صورت میں نہ مہر مقرر ہو اور نہ خلوت ہو؛ اور طلاق ہو جائے تو شوہر پر واجب ہے کہ عورت کو اپنے پاس سے کچھ مال (متعہ) دے، کم از کم ایک جوڑا کپڑا ہی دے۔ اس عطیہ کی کوئی مقدار قرآن میں بیان نہیں کی گئی ہے۔

چنانچہ امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں کہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ متعہ کی مقدار ہر شخص کے اجتہاد کے سپرد ہے۔ اور اس کا حکم بھی شوہر پر بیوی کے نفقہ کی طرح ہے، یعنی شوہر کی مالی حالت کے اعتبار سے کم زیادہ ہوسکتا ہے۔

بہر حال اس آیت کے مطابق امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شوہر غنی ہو تو ایک خادم دے، متوسط ہو تو تیس درہم دے، اور فقیر ہو تو ایک جوڑا کپڑا دے۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اعلی درجہ ایک خادم اور ادنی درجہ ایک جوڑا کپڑا ہے۔ اور قلیل یا کثیر جو بھی دے گا، جائز ہوگا۔ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ متعہ مہر مثل کے نصف سے زیادہ نہیں ہونا چاہئے۔

المسألة الثالثة: أن قوله تعالى: على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على أن تقدير المتعة مفوض إلى الاجتهاد، ولأنها كالنفقة التي أوجبها الله تعالى للزوجات، وبين أن الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي: المستحب على

الموسع خادم، وعلى المتوسط ثلاثون درهما، وعلى المقتر مقنعة، روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: أكثر المتعة خادم وأقلها مقنعة، وأي قدر أدى جاز في جانبي الكثرة والقلة، وقال أبو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل، (تفسیر کبیر: ۱۵۱-۲)

اور تفسیر مظہری میں ہے کہ: قال الشافعی فی أصح قولیه و أحمد فی روایة: أنه مفوض إلی اجتهاد الحاکم۔ امام شافعی کا صحیح قول اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ متعہ کی یہ مقدار حاکم کے اجتہاد پر مفوض ہے۔

(۲) عَنْ مَيمُونةَ: أَنَّ رَسُول اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم سُئِلَ عَنْ فَأْرَةٍ سقطَتْ فِي سَمْن فَقَالَ: أَلْقُوها وما حوْلها فاطْرحوهُ. وَكُلُوا سَمْنَكُمْ. (البخاری)

حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ ایک چوہا گھی میں گر گیا، تو آپ ﷺ نے فرمایا: چوہے کو اور اس کے اردگرد گھی کو پھینک دو، اور بقیہ گھی کھاتے رہو۔ (بخاری شریف)

نبی کریم ﷺ نے مذکورہ حدیث میں چوہے کی وجہ سے ناپاک ہوئے گھی کی مقدار متعین نہیں فرمائی، بلکہ اردگرد کا گھی نکالنے کا مجمل حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ فیصلہ مبتلی بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے، چنانچہ علامہ سندھیؒ سنن نسائی کے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

والمراد بما حولها ما يظهر وصول الأثر إليه ، ففيه تفويض إلى نظر المكلف (سندی علی النسائی:۱۷۸/۷)

'اردگرد' کے گھی سے مراد وہ مقدار ہے جس میں چوہے کی ناپاکی کا اثر پہنچا ہو۔ اور نبی کریم ﷺ نے یہ مقدار مکلف (مبتلی بہ) کے اندازے پر چھوڑ دی ہے۔

(۳) عن أم عطية رضي الله عنها قالت: دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونحن نغسل ابنته أم كلثوم، فقال: اغسلنها ثلاثا، أو خمسا، أو أكثر من ذلك، إن رأيتن ذلك، بماء وسدر.

حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں:

جب ہم نبی کریم ﷺ کی صاحب زادی حضرت ام کلثومؓ کی میت کو غسل دے رہی تھیں تو نبی کریم ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے اور فرمایا: انہیں تین بار، یا پانچ بار؛ اور اگر ضروری ہو تو اس سے زیادہ مرتبہ غسل دو۔

اس حدیث میں بھی 'اکثریت' کی کوئی مقدار نبی کریم ﷺ نے متعین نہیں فرمائی، اور اس کی تعداد کا فیصلہ غسل دینے والوں پر چھوڑ دیا کہ جس قدر تعداد حصول طہارت اور نظافت کے لیے ضروری ہو؛ اس کے مطابق غسل دیا جائے گا۔ مرقاۃ المفاتیح میں بحوالہ طیبی مذکور ہے:

إن احتجتن إلى أكثر من ثلاث أو خمس للإنقاء لا للتشهي فافعلنه اهـ (مرقاةالمفاتيح)

یعنی: اگر صفائی کے لیے ضروری ہو تو تین یا پانچ ؛ جتنی بار ضروری ہو، غسل دیا جائے۔

وقال ابن المنذر: إنما فوض الرأي إليهن بالشرط المذكور وهو الإيتار. وحكى ابن التين عن بعضهم، قال: يحتمل قوله: (إن رأيتن) أن يرجع إلى الأعداد المذكورة، ويحتمل أن يكون معناه: إن رأيتن أن تفعلن ذلك وإلا فالاتقاء يكفي (عمدة القاری:)

ابن منذر فرماتے ہیں کہ طاق عدد کی شرط کے ساتھ عددِ غسل کی مقدار غسل دینے والی عورتوں کی رائے پر چھوڑ دی گئی ہے۔ اور ابن تین فرماتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کی یہ مراد بھی ہوسکتی ہے کہ اعداد مذکورہ (تین یا پانچ/ اور بعض روایات کے مطابق سات) میں سے جو چاہے تم اختیار کرو۔ اور یہ مراد بھی ہوسکتی ہے کہ اصل صفائی اور طہارت ہے، اور اس کے بعد چاہو تو تین یا پانچ کا عدد مکمل کیا جاسکتا ہے۔

(۴) ومنْ قَتلهُ مِنْكُمْ متعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ

مِنۡكُمۡ (المائدة: ٩٥)

اس آیت میں شکار کی جزاء کی قیمت اور مقدار کا اندازہ کرنے میں دو عادل آدمیوں کی بات کا اعتبار کرنے کا حکم ہے۔ چشمہ دار کنویں میں موجود پانی کی کل مقدار کے تخمینہ کے متعلق بھی ایک قول دو ماہرین کا قول اخذ کرنے کا ذکر کیا ہے۔ اس مقام پر شارح ہدایہ علامہ بابرتیؒ عنایہ میں تحریر فرماتے ہیں:

وقوله: (وهذا أشبه بالفقه) أي بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة؛ لأن الأخذ بقول الغير هو المرجع فيما لم يشتهر من الشرع فيه تقدير، قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (النحل: 43) كما في جزاء الصيد حيث قال: يحكم به ذوا عدل منكم (المائدة: 95) (العناية، بهامش فتح القدير: ١١٠/١)

قاضی ثناء اللہ صاحب رحمہ اللہ اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

قرآنی آیت مذکورۂ بالا تمام اقوال کی تردید کر رہی ہے کیونکہ اگر تخلیقی اور جسمانی مماثلت کا اعتبار کرلیا جائے تو ہر زمانہ میں جدید فیصلہ کا فائدہ ہی کیا ہے (مماثلت جسمانی ہر زمانہ میں قائم رہے گی، کسی زمانہ کے اہل الرائے کی رائے مماثلت جسمانی کو بدل نہیں سکتی) رہا سلف کے فیصلہ کو (ہر زمانہ کے لئے) واجب التسلیم قرار دینا تو اس کی تردید خود آیت کر رہی ہے۔ دو عادل مسلمانوں کا فیصلہ ہر زمانہ میں جدا جدا ہونا چاہئے، اگر ایک مرتبہ کا فیصلہ ہمیشہ کے لئے ہوسکتا تو تمام یا اکثر شکاروں کے متعلق رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) خود ہی قطعی فیصلہ فرما دیتے، دو عادل مسلمانوں کے فیصلہ کی ضرورت ہی نہ ہوتی (اس سے معلوم ہوا کہ سلف کا فیصلہ خلف کے لئے حجت نہیں بلکہ ہر زمانہ میں دو عادل مسلمان مستقل فیصلہ کرنے کا حق رکھتے ہیں)؛ اس سے ثابت ہوا کہ آیت میں مثلیت سے بلحاظ قیمت مثلیت مراد ہے جس کے اندازہ کرنے کے لئے دو عادل مسلمانوں کی ضرورت ہے اور چونکہ زمان و مکان کے اختلاف سے قیمت کا اختلاف ہوتا رہتا ہے اس لئے ہر زمانہ اور ہر مقام میں دو صاحب رائے مسلمانوں کے

فیصلہ کی احتیاج لازم ہے۔(تفسیر مظہری، اردو: ۴/ ۴۱)

یاد رہے کہ غیر مقدر مسائل میں تقدیر کی تعیین جس طرح رائے مبتلی بہ سے کی جاتی ہے، اسی طرح عادل یا ماہر آدمی کی بات سے مقدار متعین کرنا بھی تقدیر کا ایک طریقہ ہے، اور یہ طریقہ 'رائے مبتلی بہ کے اعتبار' سے خارج نہیں؛ کیوں کہ جن صورتوں میں مبتلی بہ شخص حکم کی دلیل اور مسئلۂ مبتلی بہ میں اس دلیل کے تحقق و عدمِ تحقق سے واقف نہ ہوتو اس کے لیے ضروری ہے کہ دوسرے کے قول پر اعتبار کرے۔ ایسے مسائل میں مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ ہر کس و ناکس اپنی مرضی سے حکم متعین کر لے۔ اس سلسلے میں مزید بحث تفصیل سے آگے آ رہی ہے۔

تقدیر وتحدید کی ضرورت کیوں؟

سابقہ تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ بعض مسائل کا حکم دلیل کے وجود وعدم یا عرف وعادت کے اعتبار سے ہر واقعہ میں جداگانہ ہوسکتا ہے، اور ایسے مسائل میں امام ابو حنیفہؒ حکم کو کسی خاص عدد اور مقدار سے متعلق نہیں فرماتے ، بلکہ مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کر دیتے ہیں، یعنی صاحبِ واقعہ اپنے سامنے موجود صورتِ حال کے اعتبار سے متعین کرے کہ یہاں طہارت ونجاست یا جواز وعدمِ جواز یا عرف وعادت وغیرہ کے اعتبار سے دلیل کا تحقق کس طرح ہے؟ اور اسی اعتبار سے خود حکم متعین کرے۔

نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مبتلی بہ کی رائے پر مفوض اکثر مسائل کے تحت گرچہ فقہاءِ احناف یہ قاعدہ ذکر کرتے ہیں کہ مقادیر میں قیاس واجتہاد ممتنع ہے (نصب المقادیر بالقیاس لا یجوز)؛ مگر ان مسائل میں رائے مبتلی بہ پر مفوض تقدیر اس قاعدہ میں مذکور ممنوع تقدیر نہیں، بلکہ ان مسائل میں تقدیر کی تعیین اصولی اعتبار سے درست ہے۔ اور اسی لیے بعد کے فقہاء نے مختلف مسائل میں مختلف وجوہات سے تقدیر وتحدید فرما کر حکم کو متعین کر دیا ہے۔

اس صورتِ حال میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ جب امام اعظمؒ نے ان مسائل میں تقدیر وتحدید نہیں فرمائی، تو متاخرین نے کس ضرورت کے پیشِ نظر تحدید کا راستہ اختیار فرمایا؟ یہ ایک وزنی سوال ہے، اور اسی سوال کے پیش نظر متاخرین نے تقدیر وتعیین کرنے کے ساتھ ہی اس کی متعدد ضرورتیں، حکمتیں، مصلحتیں اور فوائدِ تحدید ذکر کیے ہیں۔ یہاں ہم کچھ عبارات نقل کرتے ہیں جس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ کن مقاصد وضروریات کے پیشِ نظر طریقِ تفویض چھوڑ کر طریقِ تقدیر اختیار کیا گیا۔

(۱) فقہاء کی تقدیر بہ حیثیت مبتلی بہ اپنی ضرورت کے پیش نظر ہے۔

کتب فقہ میں وارد تقدیرات کی پہلی توجیہ یہ ہے کہ فقہاء نے یہ مقادیر اپنی ضرورت کے پیش نظر متعین فرمائی تھیں، یعنی بہ حیثیت مبتلی بہ انہیں خود ہی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے یہ مقادیر متعین فرمائیں، جیسے عشر فی عشر کی مقدار کے بارے میں امام محمدؒ کا قصہ مشہور ہے، کہ لوگوں کے پوچھنے پر انہوں نے اپنے اندازہ کی مقدار اپنی مسجد کے مطابق بیان فرمائی، یعنی یہ اجتہاد و شرع کا بیان نہیں، بلکہ مبتلی بہ کی اپنی رائے ہے، اسی لیے ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ: امام محمدؒ سے جو منقول ہے کہ انہوں نے ماء کثیر کی تحدید دریافت کرنے پر اپنی مسجد کے مثل ہونے کو کثیر قرار دیا تو یہ تقدیر ان کے اپنے اندازے پر مبنی ہے، اور دوسرے پر اس کا التزام ضروری نہیں۔(فتح القدیر: ۱/۷۷) اسی طرح امام محمدؒ نے مشاہدہ کی بنیاد پر اپنے شہر کے کنویں سے دوسو سے تین سو ڈول پانی نکالنے کا حکم دیا تھا۔

(۲) غیر ذی رائے لوگوں کی آسانی کے لیے۔

علامہ کشمیریؒ فیض الباری میں فرماتے ہیں:

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أن نظام العالم لا يستوي إلا بالتقدير، فإن كثيرا من العوام ليس لهم رأي، ولا ينفع فيهم التفويض أصلا، فيحتاج إلى التحديد لا محالة، فالتحديد من المجتهد فيما لم يرد به الشرع إنما هو لقضاء حوائج الناس، كما قالوا في مسألة الطهر: إنه لا حد لأكثره، ومع ذلك حدوده عند نصب العادة في زمن الاستمرار.....فكما أنهم اضطروا إلى التحديد في هذه المواضع لئلا تتعطل عن حوائجها، كذلك اضطروا إلى تحديد أقل الحيض وأكثره، وإن لم يتوقت في الخارج.

والحاصل: أن المجتهد في هذا التحديد مجبور ومأجور، بل أهنؤهم عليه حيث أخرجوا مخرجا وسبيلا للخلائق، وخلصوهم عن المضائق،

ترجمہ: پھر یہ بھی یاد رہے کہ گرچہ تفویض ہی اصولی امر ہے، مگر نظام عالم بدونِ تقدیر استوار نہیں رہ سکتا، کیوں کہ عوام میں سے اکثر لوگ صاحبِ رائے نہیں ہوتے، اوران کے حق میں تفویض سراسر غیر مفید ہے، لہٰذا تحدید وتقدیر کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، ایسی صورت میں غیر منصوص مسائل میں مجتہد کی طرف سے تحدید کرنا لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر ہوتا ہے، جیسا کہ طہر کے مسئلے میں علماء کا قول ہے کہ اکثر مدت کی کوئی حد نہیں، پھر بھی استمرارِ دم کی صورت میں عادت متعین کر کے طہر کی تحدید فرمائی ہے......اورجس طرح اس مسئلہ میں فقہاء تحدید پر مجبور ہوئے، تاکہ عورتوں کی حوائج اورضروریات معطل نہ ہوں، اسی بنیاد پر فقہاء کرام حیض کی اقل اوراکثر مدت کی تحدید پر بھی مجبور ہیں، گرچہ خارج میں یعنی ہر عورت کے حق میں لازمی طور پر حیض کی کوئی ایک ہی مقدار متعین نہیں۔(فیض الباری:۱/ ۴۸۰)

خلاصہ یہ ہے کہ اس طرح (عوام کی سہولت کے لیے)مقادیر کی تعیین کرنے میں مجتہد مجبور ہوتا ہے، اور(اپنے اجتہاد نیز تیسیر علی الخلق کے سبب)ماجور بھی ہوگا، بلکہ لوگوں کے حق میں یہ مجتہد بڑا مہربان ومشفق سمجھا جانا چاہیئے جواس نے لوگوں کے لیے حکم شرع پر عمل کرنے کی راہ آسان کردی۔

البحرالرائق میں علامہ ابن نجیمؒ نے بھی یہ بات سوال وجواب کے انداز میں تحریر فرمائی ہے:

سوال: ہدایہ اور دیگر بہت سی کتابوں میں ہے کہ ماءِ کثیر میں 'دہ در دہ' کے قول پر فتوی ہے، اوراصحابِ متون نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔(جب کہ یہ ظاہر مذہب نہیں ہے، ظاہر مذہب تو تفویض اِلی رائی المبتلی بہ ہے)پس اصحابِ متون اوراصحابِ فتوی نے غیر مذہب قول کو کیوں راجح قرار دیا؟

ابن نجیمؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کا اصل مذہب تو مبتلی بہ کی رائے پر تفویض ہی کا ہے، مگر چوں کہ رائے میں اختلاف ہوسکتا ہے، بلکہ بہت سے حضرات کوئی رائے ہی قائم نہ کرسکیں گے، اس لیے مشایخ نے تیسیر علی الناس کی غرض سے عشر فی عشر کا اعتبار کیا ہے۔

فإن قلت إن في الهداية وكثير من الكتب أن الفتوى على اعتبار العشر في العشر واختاره أصحاب المتون فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب؟ قلت لما كان مذهب أبي حنيفة التفويض إلى رأي المبتلى به، وكان الرأي يختلف، بل من الناس من لا رأي له؛ اعتبر المشايخ العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس. (البحر الرائق)

نوٹ: علامہ ابن نجیمؒ نے البحر الرائق میں اس مقام پر شدت سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اصل مذہب ہی پر عمل کیا جائے گا، اور عشر فی عشر کی تحدید سے امام محمدؒ نے رجوع بھی کرلیا ہے۔ اسی پر انھوں نے یہ سوال کیا ہے کہ عشر فی عشر کا قول اصل مذہب نہیں، امام محمدؒ کا رجوع بھی ثابت ہے، اور جیسا کہ انھوں نے اس مقام پر آگے تحریر فرمایا ہے کہ ایک کی تحدید دوسرے کو مستلزم بھی نہیں؛ اس پر انھوں نے یہ سوال قائم کیا ہے کہ 'آخر اصحابِ فتوی واصحابِ متون اس تحدید کو اپنی کتابوں میں کیوں ذکر کرتے ہیں؟' ابن نجیمؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصلِ مذہب پر عمل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مبتلی بہ کو اولاً یہ معلوم ہو کہ ایسے مسائل میں حکم کا مدار نجاست کے سرایت کرنے پر ہے، اور ثانیاً یہ کہ وہ پانی کی مقدار اور واقع نجاست کے اعتبار سے نجاست کے سرایت وخلوص کا اندازہ بھی کرسکتا ہو؛ ظاہر ہے کہ یہ ہر کس وناکس کا کام نہیں، پس جنھیں حکم کی بنیاد کا علم نہ ہو، یا جو لوگ حکم کی علت سے تو واقف ہوں مگر خلوص وسرایت کا اندازہ نہ کرسکتے ہوں، ایسے حضرات کے لیے ایک مقدار کی تحدید کر

دینا ہی آخری شکل ہے، اس لیے مشائخ نے رائے مبتلی بہ کے قاعدے کے مطابق، خود ہی ایک رائے قائم کر کے تحدید بیان فرمادی، تاکہ لوگوں کے لیے آسانی ہو جائے۔

البحر الرائق میں ہی چشمہ دار کنویں کو پاک کرنے میں امام محمدؒ کے قول (۳۰۰ ڈول پانی نکالنا) کے متعلق ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ امام محمدؒ کے قول پر فتوی دینے میں لوگوں کے لیے آسانی ہے۔ کیوں تقدیر کی وجہ سے عمل کرنا آسان ہے۔

والإفتاء بما عن محمد أسهل على الناس والعمل بما عن أبي نصر أحوط.
(البحر الرائق:۲۱۶-۱)

(۳) انتشار واختلاف سے بچانے کے لیے۔

اگر ایسے مسائل میں تقدیر وتحدید نہ کی جائے تو اندیشہ ہے کہ حکم کی علت اور بنیاد کے تحقق اور عدمِ تحقق سے متعلق یا تحقق کے لیے ضروری مقدار کے متعلق لوگوں کے درمیان اختلاف رائے ہو جائے، اور نزاع وانتشار کے ساتھ ساتھ عمل کرنا مزید دشوار ہو جائے۔ مثلاً وقوعِ نجاست کے بعد ایک شخص کی رائے یہ ہو کہ اس قدر پانی میں ناپاکی پھیل گئی ہے، بایں وجہ یہ پانی قلیل اور ناپاک ہے، جب کہ دوسرے شخص کی رائے میں یہ پانی کثیر اور پاک ہو۔

متعدد حضرات نے اسی احتمال واندیشے کے پیشِ نظر تقدیر وتحدید کو درست قرار دیا ہے۔ جیسا کہ سابق میں مذکور البحر الرائق کی عبارت میں اس کی بھی صراحت ہے:
وکان الرأی یختلف... یعنی رائے میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

یہی توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے ارشاد فرمائی ہے:

وذلك لأن علمائنا رحمهم الله تعالى لما شاهدوا في مذهب الإمام الذي قدمناه اختلاف أمر العوام لبون بعيد في آرائهم فمن منجس ماء البحر بإلقائه يده النجسة فيه ومن مجوز طهارة ماء الكوز إذا وقعت فيه قطرة من البول حددوا فيه

حدودًا ينتظم بها أمرهم فمنهم من قدره بعشر في عشر...... ومنهم من قدر الكثير بقوله هو الغدير (الكوكب: ۱/۹۴)

یعنی دلیلِ شرع اور مدارِ حکم علت کا علم نہ ہو ایسے لوگ تو ناپاک ہاتھ ڈالنے سے سمندر کو بھی ناپاک سمجھیں گے اور پیشاب کے قطرے گرنے کے باوجود کوزے کو بھی پاک سمجھیں گے، ظاہر ہے کہ ان کی اس رائے کا اعتبار نہیں، اور اسی کے پیش نظر فقہاء نے تحدید کا راستہ اپنایا ہے۔

(۴) احکام شرعیہ کے انضباط کے لیے۔

یعنی اگر حکم کو اصلِ مذہب کے مطابق تمام قسم کے مبتلی بہم کی رائے پر مفوض کر دیا جائے تو حکمِ شرعی ایک طرح سے تماشا اور کھیل بن جائے؛ کیوں کہ بہت سے لوگ حکم اور اس کی علت سے واقف نہ ہوں گے، کوئی واقف ہوگا تو مستقل بالرائے نہ ہوگا، نتیجتاً احکام شرعیہ ایک تماشا بن کر رہ جائیں گے۔

علامہ کشمیریؒ کی تفصیلی عبارت سابق میں گذر چکی ہے کہ:

گرچہ تفویض ہی اصلِ مذہب ہے، مگر نظامِ عالم (بہ شمول نظام شرعی) بدونِ تقدیر استوار نہیں ہوسکتا، کیوں کہ عوام میں سے اکثر لوگ صاحبِ رائے نہیں ہوتے، اور ان کے حق میں تفویض سراسر غیر مفید ہے، لہٰذا تحدید و تقدیر کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

ثم الأصل وإن كان هو التفويض إلا أن نظام العالم لا يستوي إلا بالتقدير، فإن كثيرا من العوام ليس لهم رأي، ولا ينفع فيهم التفويض أصلا، فيحتاج إلى التحديد لا محالة

عشر فی عشر کی تحدید کے راجح اور مختار ہونے کی توجیہ کرتے ہوئے صاحب النہر الفائق سراج الدین عمر بن ابراہیم بن نجیم حنفی فرماتے ہیں کہ: تم بخوبی سمجھتے ہوں گے کہ

عشر فی عشر کی تحدید منضبط اور عمل میں آسان ہے، خاص کر ایسے عوام کے لیے جو صاحبِ رائے نہیں ہوتے۔

وأنت خبير بان اعتبار العشر اضبط ولا سيما في حق من لا رأي له من العوام فلذا اختاره الأئمة الأعلام (۱/۷۴)

اسی طرح چشمہ دار کنویں کو پاک کرنے میں امام محمدؒ کے قول (۳۰۰ ڈول پانی نکالنا) مشائخ کے نزدیک مختار ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے صاحب نہر فرماتے ہیں کہ مشائخ نے یہ قول اسی لیے اختیار کیا ہے کہ یہ بھی عشر فی عشر کی طرح منضبط اور عمل کے اعتبار سے آسان ہے۔

وكان المشائخ إنما اختاروا ما عن محمد لانضباطه كالعشر تيسيرا كما مر۔ (النهر الفائق: ۸۹-۱)

اعتراض اور جواب:

تقدیر و انضباط کے اس مقصد کو سامنے رکھا جائے تو بعض فقہاء کا یہ اعتراض بھی حل ہو جاتا ہے کہ رائے مبتلی بہ پر تفویض کا طریقہ قابل عمل نہیں، دشوار ہے اور مزید پیچیدگیاں پیدا کرنے والا ہے۔ مثلاً:

(۱) علامہ شامی نے ماءِ جاری کی بحث میں ایک قول یہ نقل فرمایا ہے کہ عرف میں جس کو جاری کہے وہ جاری ہے، پھر فرماتے ہیں: امام صاحب کا قاعدہ ہے کہ ایسے مسائل کو مبتلی اشخاص کی رائے پر چھوڑ دیتے ہیں، اس اعتبار سے یہی قول اصح ہے؛ مگر اس پر یہ اشکال بھی فرمایا ہے کہ:

لكن استشكل بأنه لا يتعين أصلا لتعدده واختلافه بتعدد العادين و اختلافهم. (۱/۱۲۴)

(۲) ابن نجیمؒ نے بھی البحر الرائق، 'ماءِ کثیر بحکم جاری' میں ایسا ہی کچھ فرمایا ہے:

بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل إنسان، (١/٨٠)

علامہ شامی نے عملِ کثیر فی الصلاۃ کے متعلق پانچواں قول تفویض الی رأی المبتلی نقل کرنے کے بعد منیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ قول غیر مضبوط ہے، یعنی اس سے کوئی ایسا قاعدہ نہیں نکل سکتا جس سے حکم لگانا آسان ہو سکے، اور ایسے احکام کو کسی قاعدے سے منضبط کیے بغیر عوام کی رائے پر موقوف کر دینا مناسب نہیں۔

قال في شرح المنية: ولكنه غير مضبوط، وتفويض مثله إلى رأي العوام مما لا ينبغي. (رد المحتار: ٣/٨٦)

مبتلی بہ سے کون مراد ہے؟ ہر کس وناکس یا جانکار؟

مبتلی بہ کی رائے پر تفویض کے سلسلے میں ایک اہم سوال یہ بھی سامنے آتا ہے کہ کیا ہر کس وناکس، دانا ونا داں، متردد و متیقن، ہر ایک کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا اختیار ہوگا؟ خواہ اس کی رائے بدیہی البطلان ہو؟ فقہاء کی عبارات دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر کس وناکس کی رائے کا اعتبار نہیں، بلکہ مبتلی بہ کو جو مسئلہ درپیش ہو اس کی حقیقت، اس میں حکمِ شرع کی علت، اور اس کے تحقق وعدمِ تحقق کی بصیرت کا ہونا ضروری ہے۔

یہ حقیقت بھی مدِ نظر رہنی چاہئے کہ مبتلی بہ پر تفویض اس لیے نہیں کہ شریعت نے ان مسائل میں حکم کی کوئی خاص علت متعین نہیں کی ہے، اور تحری کر کے جو گمان میں آئے اس پر عمل کر لینے سے اس کو مصیب سمجھا جائے، جیسا کہ تاریکی میں تعیین قبلہ میں ہوتا ہے؛ بلکہ ایسے تمام مسائل میں ایک واضح علت حکمِ شرع کی بنیاد کے طور پر متعین ہوتی ہے، جیسے خلوص نجاست، کلب کی تعلیم، عمل کثیر کا مفسد ہونا، کنویں سے پورے پانی کا اخراج وغیرہ؛ مگر کیفیت وکمیت، زمان ومکان، حال ومحال، ظروف وشروط کے مختلف ومتبدّل ہونے کی وجہ سے کوئی حتمی حکم یا معیارِ حکم بننے کے قابل مقدار کا متعین کرنا دشوار ہوتا ہے، پس ان حقائق سے واقف شخص کو بوقتِ ابتلاء یہ اجازت دی گئی کہ وہ اپنے طور پر فیصلہ کر لے کہ یہاں حکم کے دو پہلوؤں میں سے کون سا حکم ثابت ہوگا؟

ذیل میں فقہاء کی کچھ عبارات پیش کرتے ہیں، جس سے یہ حقیقت بہ خوبی واضح ہوتی ہے۔

ماء راکد کثیر کی بحث میں علامہ ابن نجیمؒ نے گرچہ عشر فی عشر کی تحدید کو غیر مستند و غیر ثابت کہا ہے، مگر اکثر متون وشروح میں اس کے مذکور ہونے کا اعتراف کیا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ

لما كان مذهب أبي حنيفة التفويض إلى رأي المبتلى به، وكان الرأي يختلف بل من الناس من لا رأي له اعتبر المشايخ العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس.

یعنی گرچہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب تفویض اِلی رأی المبتلی بہ کا ہے، مگر چوں کہ رائے میں اختلاف اور تفاوت ہوسکتا ہے، بلکہ بہت سے لوگوں کو رائے قائم کرنے میں بھی دشواری پیش آ سکتی ہے، اس لیے مشائخ نے رائے مبتلی بہ کے قاعدے کے مطابق، خود ہی ایک رائے قائم کر کے تحدید بیان فرما دی، تا کہ لوگوں کے لیے آسانی ہو جائے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہر کس و ناکس کی رائے کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ جو شخص کثیر و قلیل پانی کے احکام، اس باب کے مستدلات اور نصوص اور مدارِ حکم علت یعنی خلوصِ نجاست وغیرہ امور سے واقف ہو، اس کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

چنانچہ بحر الرائق میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ہے:

يعتبر فيه أكبر رأي المبتلى به إن غلب على ظنه أنه بحيث تصل النجاسة إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء وإلا جاز.

یعنی خلوصِ نجاست میں مبتلی بہ کے ظن غالب کا اعتبار ہوگا، اور اسی پر قلیل و کثیر ہونا موقوف ہے، پس جو شخص نجاست، اور خلوص نجاست کے احکام کی تفصیل سے واقف نہ ہو اس کی رائے معتبر نہ ہوگی، اور ایسے لوگوں کے لیے بعد کے فقہاء نے تحدید کا طریقہ اختیار فرمایا ہے۔

اسی طرح امام ابوالحسن کرخی کی رائے ان الفاظ میں ذکر فرمائی ہے:

وقال الإمام أبو الحسن الكرخي في مختصره: وما كان من المياه في الغدران أو في مستنقع من الأرض وقعت فيه نجاسة نظر المستعمل في ذلك، فإن كان في غالب رأيه أن النجاسة لم تختلط بجميعه لكثرته توضأ من الجانب الذي هو طاهر عنده في غالب رأيه في إصابة الطاهر منه وما كان قليلا يحيط العلم أن

النجاسة قد خلصت إلى جميعه أو كان ذلك في غالب رأيه لم يتوضأ منه ا هـ . (البحر: ۱/۷۹)

یعنی 'مستعمِل '(مبتلی بہ) کا اندازہ یہ ہو کہ کثرتِ ماء کی وجہ سے نجاست پورے پانی میں سرایت نہیں ہوئی ہے، تو جانبِ آخر سے وضو کرے، اور پانی کی قلت کے سبب گمان یہ ہو کہ نجاست پورے پانی میں پھیل گئی ہے تو وضو کرنا درست نہ ہوگا۔

علامہ کرمانی فرماتے ہیں:

وقال ركن الإسلام أبو الفضل عبد الرحمن الكرماني في شرح الإيضاح.... و الصحيح عن أبي حنيفة أنه لم يوقت في ذلك بشيء ، وإنما هو موكول إلى غلبة الظن في خلوص النجاسة اهـ. (البحر: ۱/۷۹)

بحر الرائق میں اس مقام پر کچھ سطروں کے بعد فتح القدیر (۱/ ۸۳) کے حوالے سے یہ بھی ہے کہ ایک کی رائے دوسرے کو مستلزم نہ ہوگی، نیز ایسے امور میں عامی پر مجتہد کی تقلید بھی واجب نہیں، اس لیے ہر شخص اپنی قلیل وکثیر پانی کے متعلق اپنی رائے قائم کرسکتا ہے۔

بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل إنسان ، وليس هذا من قبيل الأمور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد.

یعنی خلوصِ نجاست کے اعتبار سے عامی شخص مثلاً مائیات اور کیمیکل کا ماہر الگ رائے رکھتا ہو تو وہ اپنی رائے پر عمل کرسکتا ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد سابق میں گذر چکا ہے کہ: دلیلِ شرع اور مدارِ حکم علت کا علم نہ ہو ایسے لوگ تو ناپاک ہاتھ ڈالنے سے سمندر کو بھی ناپاک سمجھیں گے اور پیشاب کے قطرے گرنے کے باوجود کوزے کو بھی پاک سمجھیں گے، ظاہر ہے کہ ان کی اس رائے کا اعتبار نہیں، اور اسی کے پیش نظر فقہاء نے تحدید کا راستہ اپنایا ہے۔

وذلك لأن علمائنا رحمهم الله تعالى لما شاهدوا في مذهب الإمام الذي قدمناه

اختلاف أمر العوام لبون بعيد في آرائهم فمن منجس ماء البحر بإلقائه يده النجسة فيه ومن مجوز طهارة ماء الكوز إذا وقعت فيه قطرة من البول حددوا فيه حدودًا ينتظم بها أمرهم فمنهم من قدره بعشر في عشر....... ومنهم من قدر الكثير بقوله هو الغدير (الكوكب: ۱/۹۴)

محیط برہانی میں امام سرخسی کا قول نقل کیا ہے کہ قلیل وکثیر؛ ہر طرح کے لقطہ میں جب تک ملتقط کو گمان ہو کہ مالک تلاش کرتا ہوگا، تعریف وحفاظت ضروری ہے، اسکے بعد تصدُّق کرے گا۔ نیز اگر وہ چیز سریع الفساد ہو تو اس کی تعریف وحفاظت کی مدت بھی الگ ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ ایسے مبتلی بہ کی رائے معتبر ہوگی جو مالک کی طرف سے ممکنہ طلب کے زمانہ کا اندازہ کرسکتا ہو اور لقطہ کی سلامتی وخرابی کا بھی اندازہ کرسکتا ہو۔

شيء من هذا ليس بتقدير لازم، بل يبني الحكم على غالب الرأي، ويعرف القليل والكثير أن يغلب على رأيه أن صاحبه لا يطالب بعد ذلك...... وهذا كله إذا كانت اللقطة شيئا يبقى، وأما إذا كانت شيئا لا يبقى إلى أن ينتهي إلى وقت يخشى عليها الفساد، (المحيط البرهانى: ۸/۱۷۱)

اس نوع کے مسائل میں فقہاء کی عبارات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ہر عامی وجاہل کو رائے قائم کرنے کا اختیار نہیں، بلکہ جو شخص حکم کی بنیاد مثلاً نجاست کے سرایت وخلوص، کنویں کے پانی کی مقدار، لقطہ کی طلب، کلب کی تعلیم، وغیرہ کی معرفت رکھتا ہو اسی کو مبتلی بہ ہونے کی حیثیت سے رائے قائم کرنے کا اختیار ہے، چنانچہ اس کے فوراً بعد ابن نجیمؒ نے شرح زاہدی کے حوالے سے امام حسن بن زیاد کا قول نقل فرمایا ہے کہ

ويؤيده ما في شرح الزاهدي عن الحسن وأصح حده ما لا يخلص بعض الماء إلى بعض بظن المبتلى به واجتهاده ولا يناظر المجتهد فيه.

یعنی ماء کثیر کی صحیح تعریف یہ ہے کہ: ’جس پانی میں مبتلی بہ کے ظن واجتہاد کے مطابق ایک طرف کا پانی (یا اس کا اثر) دوسرے طرف سرایت نہ کرے‘، اور اس میں

کسی مجتہد کی طرف دیکھنے کی ضرورت نہیں۔

اسی طرح عمل کثیر کے متعلق منقول اقوال میں سے 'رائے مبتلی بہ' کے متعلق شرح منیہ کے حوالے سے علامہ شامی نے نقل فرمایا ہے کہ:

في شرح المنية: ولكنه غير مضبوط، وتفويض مثله إلى رأي العوام مما لا ينبغي.

تعلیم جوارح کے مسئلہ میں مجمع الانھر میں ہے کہ و يثبت التعليم بغالب الرأي أو بالرجوع إلى أهل الخبرة۔ اس میں غالب رای کے ساتھ دوسرا معیار اہل خبرہ کی رای ہے، معلوم ہوا کہ خود صاحبِ معاملہ یعنی مبتلی بہ بھی اس باب میں مہارت و تجربہ رکھتا ہو۔ اور موسوس یا جاہل نہ ہو۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فیض الباری میں متعدد مقامات پر اس حقیقت کو واضح انداز میں تحریر فرمایا ہے، چنانچہ مفسدِ صلوۃ عمل کثیر پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وللحنفية في تحديد العمل الكثير خمسة أقوال. والأصل ما ذكره السرخسي رحمه الله تعالى أنه مفوض إلى رأي المبتلى به. والأرجح عندي أن تتتبع أفعاله صلى الله عليه وسلم فيحكم بالجواز بقدر ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم ويمنع عما زاد عليها. وهذا فيما لم يقم فيه دليل التخصيص، وحيث قام دليل التخصيص فإنه يقتصر عليه، ولا يجوز للأمة، ويكون مفسد الصلاة تهم.

لكن لا ريب أن التفويض إلى رأي المبتلى به مشكل في العمل. فإن كل عمل اعتاد عليه الإنسان يراه قليلا، وما لم يعتد عليه يراه كثيرا. كما وقع للأمير الكاتب الإتقاني لما جلس للتدريس بالشام، أفتى بفساد الصلاة برفع اليدين، وزعم أنه عمل كثير يفسد الصلاة. فرد عليه الشيخ تقي الدين السبكي وقال: إن الخلاف فيه في الأفضلية دون الجواز، وقرره فلم يقدر على جوابه. (فيض الباری، كتاب العمل في الصلاة، باب استعانة اليد فی الصلاة إذا كان من أمر الصلاة: ۲/۵۹۳)

پھر اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کرنا عملی طور پر بہت دشواریاں پیدا کرنے والی بات ہے، جس انسان کو جس عمل کی عادت ہوگی اس کو قلیل

سمجھے گا اور جس عمل کی عادت نہ ہو اس کو کثیر سمجھے گا۔ چنانچہ امیر کاتب اتقانیؒ، جب شام میں مسندِ تدریس پر بیٹھے تو انہیں ایسا ہی ایک واقعہ پیش آیا تھا، انہوں نے نماز میں رفع یدین کو عمل کثیر قرار دے کر فسادِ صلوۃ کا حکم لگا دیا (کیوں کہ ان کے لیے یہ غیر معروف تھا)، اس پر شیخ تقی الدین سبکیؒ نے جب مدلل انداز میں ان کی گرفت فرمائی اور فرمایا کہ رفع یدین میں افضلیت کا اختلاف ہے، جواز و عدمِ جواز کا اختلاف نہیں، تو پھر ان سے کوئی جواب نہ بن پڑا۔

عمل کثیر کی تعریف میں حنفیہ کے پانچ قول ہیں، اور ان سب کی بنیاد امام سرخسیؒ کا یہ قول ہے کہ کثیر کی تعیین مبتلی بہ کی رائے پر مفوض ہے۔ اور میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال کا تتبع واستقراء کر لیا جائے، اور جس قدر عمل فی الصلوۃ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہو اس کو جائز قرار دیا جائے اور اس کے علاوہ اعمال ممنوع قرار دیے جائیں۔ اور یہ بھی اس شرط کے ساتھ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل میں تخصیص کی کوئی دلیل نہ ہو؛ اور اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل فی الصلوۃ میں تخصیص کی دلیل ہو تو پھر یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ ہی خاص ہوگا، امتی کے لیے وہ عمل جائز نہ ہوگا اور مفسدِ صلوۃ سمجھا جائے گا۔ (فیض الباری: ۲ / ۵۹۳)

فقہاءِ احناف نے مبتلی بہ کے مسائل ہی کے ضمن میں یہ قاعدہ بھی بیان فرمایا ہے کہ:

وهو الأشبه بالفقه هداية، أي الأشبه بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة؛ لأن الأخذ بقول الغير فيما لم يشتهر من الشرع فيه تقدير: قال تعالى :فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، كما في أجزاء الصيد والشهادة؛ عناية. (رد المحتار: ۲/۱۸)

اور صاحبِ بدائع مسائل بئر کے ضمن میں بیان فرماتے ہیں:

ما يعرف بالاجتهاد يرجع فيه إلى أهل الاجتهاد في ذلك الباب(بدائع الصنائع:١/٨٦)

اور اصل اعتبار علت کے تحقق کا ہے، جیسا کہ بیان ہوا؛ اس لیے گر چہ اکثر حضرات نے بصارت ومہارت والے دوآدمیوں کی بات کا اعتبار کرنے کی بات تحریر فرمائی ہے، مگر صاحبِ نقایہ کے مطابق ایک آدمی کی بات بھی کافی ہونی چاہئے:

وعن أبي نصر محمد بن سلام أنه يؤتى برجلين لهما بصارة بأمر الماء فإذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر، وهو الأصح والأشبه بالفقه.......وظاهر ما في النقاية الاكتفاء بواحد لأنه أمر ديني فيكتفى بالواحد لكن أكثر الكتب على الاثنين ...... (البحر:١/٢١٦)

اس بحث میں یہ نکتہ بھی مدنظر رکھیں کہ ایسے بہت سے مسائل میں فقہاء نے 'اکبر رأی المبتلی بہ' کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کی بنیاد کچھ امور پر ہونی چاہئے اور اس اعتبار سے غالب گمان کی تعیین کی جائے۔کیف ما اتفق رائے متعین نہیں کی جائے گی، پس ایسا شخص جس کے سامنے حکم کی بنیاد نہ ہو؛ وہ اس بحث سے یقیناً خارج ہونا چاہئے۔

(والمُعْتبر) في مقدارِ الراكدِ (أكبرُ رأي الُمبتلى به فيه الخ

التقدير بالثلاث عندنا ليس بلازم بل هو مفوض إلى غالب رأيه وأكبر ظنه الخ

(أكبر الرأي) ش: أي غالب الظن، فإن كان غالب الظن أنه يتفسخ لا يصلى عليه

ان سب عبارات کا خلاصہ یہ ہوا کہ رائے مبتلی بہ پر تفویض کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ پاکی ناپاکی جیسے اہم مسئلہ کو کسی نادان کی رائے کے حوالے کر دیا جائے؛ بلکہ ایسا مبتلی بہ مراد ہے جو مسئلۂ مبتلی بہ کی علت وبنیاد سے واقف ہو؛ اور اپنے زعم وظن سے طے کرنے پر قادر ہو کہ یہاں علت کا تحقق ہوا ہے یا نہیں۔

مبتلی بہ کے مسائل پر ایک طائرانہ نظر اور زمرہ بندی:

رائے مبتلی بہ پر مفوض مسائل پر ایک عمومی نظر کرنے سے ہی معلوم ہوجاتا ہے کہ اصلاً یہ مسائل مقادیر سے متعلق ہیں، اور وہ بھی ایسی مقادیر جن کا تعلق براہِ راست وضعِ شرع یا تعبد کے طور پر نہ ہو؛ بلکہ حکم وعلت کے تحقق سے متعلق ہوں؛ جیسا کہ سابق میں اس کی تفصیل گذری؛ البتہ دیگر نوع کے بعض مسائل بھی ضمناً اس عنوان سے بیان کیے گیے ہیں، اس طرح یہ کل پانچ قسم کے مسائل ہیں۔

(۱) مقادیر سے متعلق مسائل؛ یہی مسائل اس اصطلاح کا حقیقی مصداق ہیں، زیر نظر رسالہ میں ان کا استقراء کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۲) عرف وعادت کے مسائل۔

(۳) تحری کے مسائل۔

(۴) قاضی یا حاکم کی رائے پر مفوض مسائل۔

(۵) شک وتردد کے وقت اکبر رائے اور غالب گمان پر عمل کرنے کے مسائل۔

رائے مبتلی بہ پر تفویض کی تعبیر اصالۃ پہلی قسم کے مسائل کے لیے ہی مستعمل نظر آتی ہے، اور اسی مناسبت سے ان مسائل پر بحث کرتے وقت فقہاء نے مقادیر میں قیاس کا دخل ہونے نہ ہونے سے بھی بحث فرمائی ہے۔ دیگر مسائل کا حال اس طرح نہیں، گرچہ ان مسائل کے بیان میں بھی کہیں تفویض إلی المبتلی بہ کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔ مثلاً عرف وعادت کے مسائل میں حکم کا اصلی مدار عرف وعادت پر ہونا متعین ہے اور مبتلی بہ کی خالص رائے کا اعتبار نہیں۔ تحری کا حکم عموماً ایسے مسائل میں ہوتا ہے جو قرائن سے بالکل خالی ہوں، (قبلة التحری: مجرد شهادة القلب من غير أمارة:

شامی) اور قرائن ہوں تو تحری کا اعتبار نہیں۔ اور تفویض قاضی کے مسائل تفویض اِلی رائی المجتہد کی طرح ہیں۔

بہر حال ضمناً اور تبعاً دیگر قسم کے مسائل بیان کرنے میں بھی کہیں فقہاء نے 'تفویض اِلی رائی المبتلی بہٖ' کی تعبیر اختیار فرمائی ہے، اس لیے ایسے مسائل بھی زیرِ نظر رسالہ میں شامل کر لیے گئے ہیں۔ جیسے کہ حبسِ غریم، تقادمِ شہادت، وجوبِ جزیہ کے لئے ذمی کے غنی وفقر کی مقدار؛ کے مسائل حاکم یا قاضی کی رائے پر مفوض ہیں۔ خطبہ اور نمازِ جمعہ میں فصل کی مقدار اور صبی کا دعوائے اذن، احرام میں موجبِ دم خوشبو کی کثیر مقدار وغیرہ مسائل عرف و عادت سے متعلق ہیں۔ آشوب چشم کے پانی سے متعلق ناقض ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ غالب گمان اور اکبر رائی سے متعلق ہے۔

یہاں یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ لا مشاحۃ فی الاصطلاح کے مطابق بہت سی اصطلاحات ایک دوسرے کے معنی میں مستعمل ہوتی ہیں، اور سیاق و سباق سے صحیح مصداق و معنی متعین کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فقہاء نے ماءِ راکد کی بحث میں خلوصِ نجاست کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے اکبر رائی، تحری اور غلبۂ ظن کی تعبیر بھی اختیار فرمائی ہے۔

الاشباہ والنظائر میں ابن نجیمؒ نے العادۃ محکمۃ کے تحت مبتلی بہ کی رائے پر مفوض مسائل عرف و عادت کے تابع بیان فرمائے ہیں اور اندازِ تحریر بتاتا ہے کہ عرف و عادت اور رائے مبتلی بہ؛ سب یکساں ہیں۔ چنانچہ الاشباہ والنظائر میں ہے:

القاعدة السادسة: العادة محكّمة.....

فما فرع على هذه القاعدة حد الماء الجارى، الأصح أنه ما يعده الناس جاريا، ومنها وقوع البعر الكثير فى البئر، الأصح أن الكثير ما يسكتثره الناظر، ومنها حد الماء الكثير الملحق بالجارى، الأصح تفويضه إلى رأى المبتلى به لا التقدير بشىء من العشر و نحوه ومنها الحيض والنفاس قالوا: لو زاد الدم على أكثر الحيض والنفاس يُردُّ إلى أيام عادتها، ومن ذلك العمل المفسد للصلاة

مفوض إلی العرف لو کان بحیث لو رآہ یظن أنه خارج الصلاۃ. الخ.....

بما ذا تثبت العادۃ: الثانی: تعلیم الکلب الصائد یترك أکله للصید بأن یصیر الترک عادۃ وذلك بترك الأکل ثلاث مرات.

اسی طرح اس نوع کے مسائل میں اصطلاحِ 'تحری' کا استعمال بھی فقہاء کے درمیان عام ہے:

وقال شمس الأئمة: المذهب الظاهر التحری والتفویض إلی رأی المبتلی به من غیر حکم بالتقدیر فإن غلب علی الظن وصولها یتنجس الخ (فتح القدیر ۱/۷۷/تبیین الحقائق وغیرہ)

اس مقام پر اگر یہ امر بھی سامنے رکھا جائے کہ غیر حنفی مذہب میں اس نوع کے مسائل کو عرف و عادت کے تحت شمار کر کے حکم کی تعیین کی جاتی ہے تو یہ بات مزید واضح ہو جاتی ہے کہ ان سب مسائل میں ایک قدرے مشترک بھی ہے، جو انہیں آپس میں مربوط رکھتی ہے؛ البتہ فقہاءِ احناف نے گویا مزید دقت سے کام لیا ہے، کیوں کہ کچھ مسائل یقیناً ایسے ہیں جن میں عرف و عادت کا بظاہر دخل نہیں، اور اگر ہو تو مبتلی بہ کے لیے بوقتِ ابتلاء عرف کی واقفیت دشوار ہو سکتی ہے، اس لیے انہیں مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کر دیا۔

قواعد فقہیہ و اصولیہ کے مشہور موسوعہ: معلمۃ زاید للقواعد الفقہیہ والاصولیۃ میں عرف و عادت کے اعتبار سے بحث کرتے ہوئے صاحبِ مقالہ تحریر فرماتے ہیں کہ جو امور شرعاً غیر منضبط ہوں ان میں عرف، عادت، قرائن یا حکمِ تقریبی اور مصلحت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد شوافع و حنابلہ کی کتب سے متعدد عبارات انھوں نے پیش فرمائی ہیں، جن میں بطور مثال وہ مسائل مذکور ہیں جو مذہب احناف میں مبتلی بہ کی رائے پر مفوض کیے گئے ہیں:

اعتبار العرف والعادۃ والقرائن أو الحکم التقریبی أو المصلحه فیما یعسر

ضطبه:

قال الجوينى فى كتاب الصيد والذبائح عقب ذكر الشرائط التى لا بد من توافرها فى الكلب المعلم: فإذاثبتت هذه الشرائط فقد أجمع العلماء على أنا نشترط تكررها من الكلب، ثم لا ضبط للأعداد، والمتبع أن يحكم أهل الدراية بأنه صار كلباً معلّما متدرباً فى هذه المعانى المطلوبة منه ولا سبيل إلى التعبير عن هذا بضبط، فإنه إنما يدرك بأحوال تحس منه والكرات قد تحمل على اتفاقات فالرجوع إذاً إلى أهل العرف بهذا الشأن.

وقال الزركشى فى المنثور: العادة فيها مباحث، الأول أنها تحكم فيما لا ضبط له شرعاً وعليه اعتمد الشافعى رحمه الله فى أقل سن الحيض والبلوغ وفى قدر الحيض والنفاس أقل و أكثر و غالب .... وفى البناء على الصلاة وفى الاستئناف والأفعال المنافية للصلاة......

عادة، أي: في عادة النَّاس، فإذا قال النَّاس: هذا العملُ كثيرٌ في الصَّلاة. فهذا مستكثر عادةً، وإن قالوا: هذا عملٌ يسيرٌ. فهو يسير. إذ ليس لهذا ضابط شرعي بل هو راجع إلى العادة (معلمة زايد للقواعد: ۴۶۲-۴۶۰/۲)

شرعاً غیر منضبط امور میں عرف، عادت، قرائن یا حکم تقریبی اور مصلحت کے اعتبار کرنے کا بیان۔

امام جوینیؒ اپنی کتاب نہایۃ المطلب، کتاب الصید والذبائح میں فرماتے ہیں کہ کلب کی تعلیم میں تکرار شرط ہے، البتہ عدد تکرار کی کوئی تعیین نہیں اور اس میں واقف کار لوگوں کی بات مانی جائے گی کہ شکاری کتا کس وقت مطلوبہ صفات کے اعتبار سے معلّم بن جاتا ہے، اور اس کو کسی خاص مقدار میں ضبط کرنا دشوار ہے، کبھی بعض افعال کی تکرار بھی اتفاقی ہوتی ہے، عادۃ نہیں ہوتی، اس لیے اس پیشہ کے اہل عرف سے ہی رجوع کرنا ہوگا۔

علامہ زرکشی فرماتے المنشور فی القواعد میں فرماتے ہیں: عادت سے متعلق پہلی بحث یہ ہے کہ جو امور شرعاً منضبط نہ ہوں ان میں عادت کے مطابق حکم

ہوگا، امام شافعیؒ نے اسی بنیاد پر حیض و بلوغ کی ادنی عمر میں، اور حیض ونفاس کی اقل واکثر و غالب مقدار میں اسی قاعدے کا اعتبار کیا ہے، اسی طرح بناء علی الصلاۃ ، استئناف صلاۃ اور نماز کے منافی افعال (عمل کثیر) میں بھی اسی قاعدے پر عمل ہے۔

حنابلہ کی مشہور کتاب زادا لمستنقع کی شرح الشرح الممتع میں ہے:

غیر جنس صلاۃ کا جو عمل عادۃً کثیر سمجھا جائے اس سے نماز باطل ہوجائے گی، عمداً ہو یا سہوا۔ یعنی لوگ جس عمل کو کثیر کہیں وہ کثیر اور جس کو یسیر کہیں وہ یسیر سمجھا جائے گا، کیوں کہ شرعاً اس کا کوئی ضابطہ نہیں ،اور اس میں عادت کا اعتبار ہوگا۔ (موسوعۃ معلمۃ زاید: ۲/ ۴۶۰-۴۶۲،مطبوعہ: ۲۰۱۳)

خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا پانچ قسم کے مسائل میں ایک قدرے مشترک ضرور ہے، اور مختلف اعتبار سے وہ جداگانہ بھی ہیں، اور تفویض إلی رأی المبتلی بہ کا ضابطہ مقادیر سے متعلق مسائل میں خصوصاً احناف نے بیان کیا ہے، اور یہ مذہبِ حنفی کی دقتِ نظر بھی ہے، زمان ومکان اور مبتلی بہ شخص کے اعتبار سے لچک بھی ہے اور حکم شرع پر عمل میں تیسیر بھی ہے۔

مسائلِ مبتلی بہ



کتاب الطہارۃ

(۱) 'منہ بھر قئی' کی مقدار

منہ بھر قئی ناقض وضو ہے، البتہ اس کی علامت یا مقدار میں فقہاء احناف کے متعدد اقوال ہیں: (۱) امام حسن بن زیادؒ کا قول یہ ہے کہ جس کو روکنے میں مشقت و کلفت ہو۔ (۲) جس کے منہ میں ہوتے ہوئے بات چیت ممکن نہ ہو، یہ ابو علی الدقاق سے مروی ہے۔ (۳) نصف سے زائد منہ بھر جائے۔ (۴) جس کے منہ میں ہوتے ہوئے منہ بند نہ ہو سکے۔ (۵) جو بلا اختیار منہ سے باہر نکل آئے۔ (۶) امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قئی مطلقاً ناقضِ وضو ہے، قلیل ہو یا کثیر۔ (۷) شمس الائمہ حلوانیؒ سے منقول ہے کہ قئی کا منہ بھر ہونا، مبتلی بہ: یعنی جس کو قئی ہوئی ہو اس کی رائے اور غالب گمان پر چھوڑ دیا جائے، وہ جس قئی کو منہ بھر سمجھے، اس کو ناقض سمجھا جائے۔ (۸) محیط برہانی میں ایک قول ناظر کے اعتبار کا ہے، یعنی ضم شفتین کے بعد دیکھنے والے کو پتہ نہ چلے کہ منہ میں کچھ ہے تو قلیل، اور اگر ہونٹ اور رخسار کے پھول جانے سے دیکھنے والے کو اندازہ ہو جائے کہ منہ میں کچھ ہے تو وہ 'منہ بھر' ہے، جب کہ مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ خود متوضی کے گمان اور رائے کا اعتبار ہو۔

اکثر حضرات نے پہلے قول کو اختیار فرمایا ہے، ہدایہ میں یہی ہے، محیط برہانی میں اس کو اکثر مشائخ کا قول اور صحیح کہا ہے۔ علامہ شامی کے بقول الاختیار، کافی، خلاصۃ میں بھی یہی ہے، اور فخر الاسلام اور قاضی خان نے بھی اسی قول کی تصحیح فرمائی ہے، البتہ صاحبِ بدائع اور شیخ ابو منصور کے نزدیک پانچواں قول یعنی مالا يقدر على إمساكه صحیح ہے۔ علامہ شامیؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبِ حلبۃ المحلی نے پہلے والے قول 'اشبہ' قرار دیا ہے۔

ابن ہمامؒ فتح القدیر میں اس کے اشبہ اور اصح ہونے کی توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ شرعاً منہ کی دو حیثیتیں ہیں، ظاہر اور باطن۔ پس ادنی قئی باطن کا اعتبار کرتے ہوئے ناقض نہ ہوگی اور جس قئی کا انضباط دشوار ہو، اس میں باطنِ جسم سے خارج جسم کی طرف خارج ہونے کا معنی زیادہ ہے، پس اس صورت میں منہ کو خارجِ جسم مانیں گے اور خروجِ نجاست کے سبب وضو ٹوٹ جائے گا۔

گویا امام زفرؒ کے قول کے مطابق قئی کے باب میں منہ کی حیثیت من كل وجہٍ خارج کی ہے، اور بدائع میں مذکور قول منہ کو من كل وجہٍ باطن قرار دینے پر مبنی ہے۔ جب کہ مفتی بہ قول ان دونوں کے مابین ہے اور دیگر مسائل میں منہ کی معتبر شرعی حیثیت کے موافق بھی ہے۔

یادداشت:

منہ بھر قئی کی تعیین میں مذکور آخری دو قول میں علامہ حلوانیؒ کے مطابق خود مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہوگا، اور محیط میں مذکور کے مطابق ناظر یعنی دوسرے کی رائے وگمان کا اعتبار ہوگا۔

مفسدِ صلوۃ عملِ کثیر کی تفسیر میں مذکور متعدد اقوال میں بھی دو قول ایسے ہی ہیں۔ ایک کے مطابق خارج سے دیکھنے والے کا گمان و رائے کا اعتبار ہوگا، دوسرے کے

مطابق خود مصلی کی رائے وگمان کا اعتبار ہوگا۔کما سیاتی، ان شاء اللّٰہ۔

اور کچھ ایسا ہی معاملہ چشمہ دار کنویں کے پورے پانی نکالنے سے متعلق مذکور متعدد اقوال میں سے دو قول کا ہے۔ایک قول کے مطابق کنویں میں موجود کل پانی کی مقدار کا اندازہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے گا، دوسرے قول کے مطابق کنویں اور پانی سے متعلق دو ماہر آدمیوں کے اندازے کا اعتبار ہوگا۔

البنایه، شرح الهداية

(وملء الفم أن يكون بحال لا يمكن ضبطه إلا بتكلف) ش: هذا التعريف عن رواية الحسن بن زياد - رحمهُ اللّٰه - وقيل حد ملء الفم أن يمنعه من الكلام، وقيل: أن يزيد على نصف وقيل: أن يعجز عن تغطية الفم، وقيل: ما جاوز الفم، وقيل ليس فيه حد مقرر بل هو مفوض إلى رأي المبتلى به إن كان يراه ملء الفم انتقضت طهارته وإن لم يره لا ينقض وهذا أشبه مذهب أبي حنيفة - رضي الله عنه - فيما لم يرد فيه من الشرع تقدير ظاهر وهو اختيار شمس الأئمة الحلواني.

البنايه، شرح الهداية، ۱/۲۰۹.

فتح القدير:

....فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للآخر; لأنه يخرج ظاهرا إذا لم يضبطه إلا بتكلف وقيل : أن يزيد على نصف الفم . وقيل : أن يعجز عن إمساكه ، وقيل : أن يمنعه الكلام ، وقيل أن يجاوز الفم ، والأصح ما في الكتاب . (۱/۴۴)

الميحط البرهاني

واختلفت الأقاويل في تفسيره ملء الفم، بعضهم قالوا: إذا كان بحيث لو ضم شفتيه لم يعلم الناظر أن في فمه شيئا، فهو أقل من ملء الفم، وإن انتفخ شفتاه وخداه حتى كان يعلم الناظر أن في فمه شيئا، فهو ملء الفم.

وقال أبو علي الدقاق في كتابه: إذا كان القيء بحيث يمنعه من الكلام كان ملء الفم، وإن كان لا يمنعه لا يكون ملء الفم، وقال الحسن بن زياد: إن كان القيء بحيث لا يمكن للرجل ضبطه وإمساكه كان ملء الفم، وإن كان يمكن ضبطه و

إمساكه لا يكون ملء الفم.

زاد على هذا بعض المشايخ، فقال: إن كان القيء بحيث لا يمكن ضبطه وإمساكه إلا بتكلف كان ملء الفم، وإن كان بحيث يمكن ضبطه وإمساكه من غير تكلف، لا يكون ملء الفم. وإليه مال كثير من المشايخ، وهو الصحيح. وكان الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني رحمه الله (يقول) الصحيح أنه مفوض إلى صاحبه إن وقع في قلبه أنه قد ملأ فاه، فقد ملأ فاه. (الميحط البرهاني ۱/۶۳)

الدر المختار ورد المحتار

(و) ينقضه (قيء ملأ فاه) بأن يضبط بتكلف.

(قوله: بأن يضبط) أي يمسك بتكلف، وهذا ما مشى عليه في الهداية والاختيار والكافي والخلاصة وصححه فخر الإسلام وقاضي خان، وقيل: ما لا يقدر على إمساكه. قال في البدائع: وعليه اعتمد الشيخ أبو منصور وهو الصحيح. وفي الحلبة: الأول: الأشبه. (۱/۴۵۲)

----

(۲) کنویں کو ناپاک کرنے والی مینگنیوں کی مقدار

کنویں میں اگر ایک دو یا چند منگنیاں گر جائے تو کنویں کا پانی ناپاک ہوگا یا پاک رہے گا؟ ہدایہ میں ہے کہ بتقاضائے قیاس پانی ناپاک ہوجانا چاہئے کہ ماءِ قلیل وقوعِ نجاست سے ناپاک ہوجاتا ہے۔ مگر پانی کی ضرورت اور اس قسم کی نجاست سے بچاؤ سے دشواری دیکھتے ہوئے استحساناً عدمِ نجاست کا حکم ہوگا۔ ان ہی دو بنیادوں پر دودھ دوہتے وقت دودھ میں گرنے والی ایک دو مینگیاں بھی معفو عنہ ہوں گی، مینگنی نکال کر پھینک دی جائے اور دودھ کو پاک قابل استعمال سمجھا جائے۔ جب کہ پانی سے بھرے ہوئے برتنوں میں امام صاحبؒ سے دو قول منقول ہیں: ایک قول کے مطابق برتنوں میں بھی ایک دو مینگنیاں معفو عنہ ہوں گی اور دوسرے قول کے مطابق برتنوں میں 'ضرورت' کا تحقق نہیں، کہ وہ بہت قلیل پانی ہوتا ہے، پھینک کر کنویں سے دوسرا پانی لانا

ممکن ہے، وغیرہ، اس لیے معفوع عنہ نہ ہوں گی۔

اور کس قدر مینگنیاں قلیل ومعفوعنہ ہوں گی اور کثیر منجّس کی مقدار کیا ہوگی، اس میں متعدد اقوال ہیں: ایک رائے مبتلی بہ پر تفویض کا ہے۔ایک یا دو قلیل اور تین کثیر۔ پانی بھر کر کنویں سے کھینچا جانے والا کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہ آئے۔مینگنیاں پانی کی چوتھائی سطح گھیر لے۔ مینگنیاں پانی کی اکثر سطح گھیر لے۔پانی کی پوری سطح پر مینگنیاں چھا جائے۔وغیرہ۔

الهداية

فإن وقعت فيها بعرة أو بعرتان من بعر الإبل أو الغنم لم تفسد الماء استحسانا. والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل وجه الاستحسان أن آبار الفلوات ليست لها رؤوس حاجزة والمواشي تبعر حولها فتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر إليه في المروي عن أبي حنيفة رحمه الله وعليه الاعتماد ولا فرق بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والخثى والبعر لأن الضرورة تشمل الكل وفي الشاة تبعر في المحلب بعرة أو بعرتين قالوا ترمى البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة ولا يعفى القليل في الإناء على ما قيل لعدم الضرورة وعن أبي حنيفة رحمه الله له أنه كالبئر في حق البعرة والبعرتين (الهداية للمرغينانى، فصل فى البئر)

البحر الرائق:

واختلفوا في حد الكثير على أقوال صحح منها قولان، فصحح في النهاية أنه ما لا يخلو دلو عن بعرة وعزاه إلى المبسوط، وصحح في البدائع والكافي لمصنف و كثير من الكتب أن الكثيرة ما يستكثره الناظر والقليل ما يستقله. وفي معراج الدراية وعليه الاعتماد. قال في العناية: وإنما قال وعليه الاعتماد لان أبا حنيفة لا يقدر شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج إلى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه اهـ. فظهر بهذا أن ما ذكره في المتن من أن البعرتين لا ينجسان للإشارة إلى أن الثلاث تنجس إنما هو على قول ضعيف مبني على ما وقع في الجامع الصغير من قوله: فإن وقعت فيها بعرة أو بعرتان لم يفسد الماء. فدل على أن

الثلاث تفسد بناء على أن مفهوم العدد في الرواية معتبر وإن لم يكن معتبرا في الدلائل عندنا على الصحيح، وهذا الفهم إنما يتم لو اقتصر محمد في الجامع الصغير على هذه العبارة ولم يقتصر عليها فإنه قال: 'إذا وقعت بعرة أو بعرتان في البئر لا يفسد ما لم يكن كثيرا فاحشا'، والثلاث ليس بكثير فاحش. كذا نقل عبارة الجامع في المحيط وغيره، ولو جعل قائل الحد الفاصل بين القليل والكثير أن ما غير أحد أوصاف الماء كان كثيرا وما لم يغيره يكون قليلا لكان له وجه. كذا في شرح منية المصلي. (البحر الرائق: ۱/۱۹۹)

عناية شرح الهداية

(وهو ما يستكثره الناظر) إشارةٌ إلى ما هو المختار عنده في حدّ الكثرة، فإن منهم من قال: الكثير هو أن يغطى وجه ربع الماء، وقيل وجه أكثره، وقيل ألّا يخلو دلوٌ من بعرةٍ. وقال الإمام التّمرتاشيّ: ذكر البعرتين إشارةً إلى أن الثّلاث كثيرةٌ، وإنّما قال (وعليه الاعتماد) ؛ لأنّ أبا حنيفة - رحمه اللّه - لا يقدّر شيئًا بالرأي في مثل هذه المسائل الّتي تحتاج إلى التّقدير فكان هذا موافقًا لمذهبه فلهذا قال وعليه الاعتماد (العناية ، شرح الهداية : ۱/۱۰۴- على هامش فتح القدير)

بدائع الصنائع:

وتكلموا في الكثير قال بعضهم أن يغطى جميع وجه الماء وقال بعضهم ربع وجه الماء وقال بعضهم الثلاث كثير لأنه ذكر في الجامع الصغير في بعرة أو بعرتين وقعتا في الماء لا يفسد الماء ولم يذكر الثلاث فدل على أن الثلاث كثير وعن محمد بن سلمة إن كان لا يسلم كل دلو عن بعرة أو بعرتين فهو كثير وقال بعضهم الكثير ما استكثره الناظر وهو الصحيح (بدائع الصنائع: ۱/۷۶)

الأشباه والنظائر:

ومنها وقوع البعر الكثير في البئر؛ الأصحّ أنّ الكثير ما يستكثره النَّاظر. (۱/۲۹۶، أشباه مع غمز)

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ مینگنی کے سبب اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی وصف متغیر ہو جائے تو؟ یعنی اس کے بعد بھی اگر کوئی ناظر کثیر نہ سمجھے یا کنویں میں نظر آنے والی

مینگنیاں حقیقتاً ہی کم نظر آتی ہوں، مگر اوصاف کو متغیر کر دیں تو کیا اس صورت میں بھی اسی قلت کا اعتبار ہوگا؟

ظاہر ہے کہ اس صورت میں قلت کا اعتبار نہ ہوگا؛ کیوں کہ ایک یقینی دلیل (تغیر وصف) کے مطابق پانی حقیقت میں ناپاک ہو چکا ہے، جیسا کہ البحر الرائق کی عبارت میں مذکور ہے۔

رائے مبتلی بہ کا اعتبار مینگنیوں کی قلت و کثرت کی تعیین کے لیے ہے، اور اس کی ضرورت پانی کی طہارت اور عدم طہارت کے تیقن کے لیے تھی، چوں کہ مینگنی گرنے کے بعد قیاس کے مطابق ماءِ قلیل ناپاک ہونا چاہیے، مگر استحساناً بایں دلیل کہ ناپاکی کے اوصاف کا عدمِ ظہور، عدم خلوصِ نجاست و عدم تنجس کا تقاضا کرتا ہے، پس ضرورت کے مواقع میں اس قیاسِ خفی کا اعتبار کیا گیا۔

مذکور عبارات میں ابن نجیمؒ نے البحر میں شرح منیہ (حلبۃ المجلی: 458) کے حوالے سے نقل کردہ جس قول کے متعلق 'لکان لہ وجہ' فرمایا ہے اس کو اسی تناظر میں دیکھا جانا چاہیے، یعنی ایک، دو تین، اور ربع، نصف، کل سطحِ بئر، ڈول کا مینگنی سے خالی نہ آنا، وغیرہ؛ تمام اقوال تغیرِ وصف پر جا کر رک جائیں گے۔ اور مینگنی کی کسی خاص مقدار کو حد فاصل قرار نہیں دیا جائے گا۔ یعنی ناظرین کا گمان متفاوت ہوتے ہوئے اس سے آگے نہیں جا سکتا، اور وصف بدل جانے کے بعد اب قلت یا کثرت کے لیے نظر و فکر کی ضرورت نہیں۔ اسی لیے صاحب بحر نے اس کو کسی درجہ میں اوجہ قرار دیا ہے۔

ترجیح: اس مسئلہ میں قیاس و قاعدہ کا تقاضا تو یہی ہے کہ پانی کو ناپاک قرار دیا جائے، البتہ استحسان بالضرورۃ کے پیش نظر کنویں کو پاک قرار دیا گیا ہے، پس ضرورت کے تحقق کے بعد یعنی واقعۃً مینگنیوں سے بچنا دشوار ہو تو ایسے کنویں کے پانی کو پاک کہا جائے گا، البتہ چوں کہ مینگنیوں کی قلیل و کثیر کی مقدار کی تعیین رائے مبتلی بہ پر موقوف

ہے اس لیے پانی کا کوئی وصف متغیر نہ ہو وہاں تک؛ ہر ایک اپنی رائے کے مطابق یا خود کوئی رائے قائم نہ کر سکے تو جس کسی کی رائے سے غلبۂ ظن حاصل ہو جائے، اس کے مطابق عمل کر سکتا ہے۔

----

(۳) چشمہ دار ناپاک کنویں کو پاک کرنے کا طریقہ:

کنویں میں کوئی ناپاکی گر جائے، یا جانور گر کر مر جائے، تو کنواں ناپاک ہو جاتا ہے، اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کنویں کا پورا پانی نکال دیا جائے تو ناپاک پانی خارج ہو جانے سے کنواں پاک سمجھا جائے گا، اس کے بعد کنویں میں جمع ہونے والا نیا پانی پاک سمجھا جائے گا۔

اور اگر کنواں چشمہ دار ہو، یعنی ہر وقت اس قدر زیادہ پانی اس میں پھوٹتا رہتا ہو کہ خالی کرنا ممکن نہیں تو حکم یہ ہے کہ کنویں میں موجود پانی کی مقدار کا اندازہ لگا کر اُس قدر پانی خارج کر دیا جائے، چاہے نیا پانی جمع ہوتا رہے اور کنواں خالی نہ ہو۔ اس دوسری صورت میں کنویں میں موجود پانی کی تقدیر اور اندازہ کرنے کی مختلف صورتیں فقہاء نے تحریر فرمائی ہیں۔

امام ابو یوسفؒ سے دو طریقے منقول ہیں۔ کنویں میں موجود پانی کے عرض و عمق کے مطابق گڑھا کھودا جائے اور پھر کنویں کے پانی سے اس کو بھر دیا جائے۔ یا کنویں کی تہ تک پہنچنے والی ایک لکڑی کنویں میں ڈال کر پانی کی سطح کا نشان لگا دیا جائے، پھر مخصوص مقدار مثلاً دس بیس ڈول پانی نکال کر پھر سے لکڑی پانی میں اتاری جائے اور سابقہ نشان کے مطابق دیکھا جائے کہ دس بیس ڈول سے کتنا پانی کم ہوا ہے؟ پھر اس حساب سے لکڑی کے تخمینی حصے کرنے سے کنویں میں کتنی ڈول پانی ہے اس کا اندازہ ہو

جائے گا، اور پھر اُس قدر ڈول پانی نکال لیا جائے۔

امام محمدؒ سے ان کے مشاہدہ کی بنیاد پر متعین مقدار ڈول (دوسو سے تین سو ڈول) پانی نکالنا منقول ہے، اور یہ تقدیر بھی کنویں میں موجود کل پانی کے اخراج پر ہی مبنی ہے۔

جب کہ امام ابوحنیفہ سے منقول اقوال کا خلاصہ دو باتیں ہیں:

(۱) غلبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ یعنی اس قدر پانی نکالے کہ پانی آدمی پر غالب آجائے اور آدمی پانی نکالتے نکالتے تھک جائے۔ گویا امام ابوحنیفہؒ کنویں میں موجود پانی کی مقدار کے اخراج کو کافی نہیں سمجھتے، بلکہ نکالنے والے کے مغلوب ہونے یا پانی کے غالب آنے تک نکالنا ضروری قرار دیتے ہیں، اور غلبہ کی کوئی تحدید اور تقدیر بیان نہیں فرمائی، یعنی آدمی کے عاجز ہونے کے لیے کوئی خاص عدد ڈول کی مقدار پانی نکالنا ضروری نہیں، بلکہ ہر آدمی اپنے اعتبار سے اپنے عاجز اور مغلوب ہونے تک پانی نکالے گا۔

(۲) کنویں میں موجود کل پانی نکالا جائے۔

اور اس تحدید کے بارے میں امام صاحب سے متعدد صورتیں منقول ہیں:

الف: قاضی خانؒ نے ۱۰۰ ڈول، ۲۰۰ ڈول، دوسو سے تین سو ڈول، ڈھائی سو ڈول؛ کے اقوال نقل فرمائے ہیں؛ یہ سب اقوال امام صاحب کے مشاہدہ پر مبنی ہیں، یعنی مختلف علاقوں میں موجود کنووں میں عموماً جس قدر پانی کا مشاہدہ امام صاحب کو تھا اس کے مطابق فتوی دیا ہے۔

ب: کنویں کے کل پانی کی مقدار کا تخمینہ رائے مبتلی بہ پر چھوڑ دیا جائے۔

ج: کنواں اور پانی سے متعلق مہارت رکھنے والے دو آدمیوں کی بات پر اعتماد کر کے ان کی بتائی ہوئی مقدار میں پانی نکالا جائے۔

نوٹ: (۱) بنایہ، النہر الفائق، البحر الرائق میں تفویض الی رأی المبتلی بہ کی تصریح ہے، جب کہ اسی کو تبیین میں غلبۂ ظن سے تعبیر کیا گیا ہے۔

(۲) بعض عبارات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کے قول حتی یغلبهم یا التقدیر بالغلبة؛ کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، ایک قول عجز کا ہے یعنی أخرجوا الماء حتی لا یطیقوا أزید منها (حاشیة الهدایة للکنوی)۔ او دوسرا قول یہ ہے کہ امام صاحب کی مرادُ غلبہؑ سے غلبۂ ظن ہے، یعنی کنویں میں موجود کل پانی کی مقدار کا اندازہ کرنے میں غلبۂ ظن کا اعتبار کیا جائے گا، اس قول کے اعتبار سے 'عجز' والا قول امام صاحب کی مراد سے بالکلیہ خارج ہوگا۔ البحر الرائق اور تبیین الحقائق وغیرہ کی تفصیل سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ: اس مسئلے میں مذکور تمام اقوال کا خلاصہ دو قول ہیں؛ (۱): کنویں میں موجود پورا پانی نکالا جائے، اور اس کے لیے غلبہ ظن یا رائے مبتلی بہ سے تخمینہ کرے یا دو ماہر آدمیوں کی بات پر اعتماد کرے۔ حضراتِ ائمہ سے منقول ڈول کی مخصوص تعداد بھی اسی کی ایک شکل ہے، جو ان کے علاقے کے کنوؤں میں موجود پانی کی مقدار کے مشاہدہ پر مبنی ہے۔ اور ان سب کا خلاصہ غلبۂ ظن ہے، اپنا ہو یا دوسرے کا۔ (۲) عاجز ہونے اور تھکنے تک کنواں خالی کرنے کی کوشش کرے، اور کنویں کے چشمہ سے مسلسل پانی آنے کی وجہ سے کنواں خالی کرنے سے عاجز ہو جائے تو اب کنواں پاک سمجھا جائے۔

ترجیح: بعض حضرات نے امام صاحبؒ کے غلبہ بمعنی عجز والے قول کو صحیح قرار دیا ہے، مگر زیادہ تر حضرات نے دوسرا قول یعنی کنویں میں موجود کل پانی کی مقدار نکالنے کو مفتی بہ قرار دیا ہے، اور اس کے لیے بھی دو ماہر و قابل آدمیوں کے قول پر اعتماد کرنے کو

’اشبہ بالفقہ‘ ہونے کی وجہ سے راجح قرار دیا ہے؛ کیوں کہ ہر علاقے کے کنویں میں پانی کی مقدار الگ ہوگی، مقدار کے متعلق ہر شخص کی رائے بھی متفاوت ہوسکتی ہے۔اوراس مسئلہ میں مذکور ڈول کی مخصوص تعداد یا رائے مبتلی بہ کا اعتبار بھی کنویں میں موجود پانی کی مقدار کے تخمینہ پر ہی مبنی ہے، اور جب یہی اصل مقصود ہے تو اس مقصد کے لئے دو آدمیوں کی بات زیادہ قابل عمل ہے، کیوں کہ یہ کتاب وسنت سے مستنبط معیار ہے، جزاءِ صید اور شہادت میں یہی معیار اپنایا گیا ہے،اور آیتِ کریمہ فاسئلوا أهل الذكر کے موافق بھی ہے۔صاحبِ بنایہ کے بقول اشبہ کا ایک مطلب تو یہی ہے جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اشبہ بقول الفقہاء، یعنی فقہاء ایسے امور میں دو آدمیوں کی بات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اورصاحبِ بدائع فرماتے ہیں کہ جس امر میں بھی غور وفکر کی ضرورت ہوتو اس کے ماہر افراد کے غور وفکر اور فیصلہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔صاحبِ بدائع کی تعلیل سے پتہ چلتا ہے کہ ایک آدمی کی بات بھی معتبر ہونی چاہئے، جیسا کہ نقایہ کے حوالے سے بحر میں مذکور ہے۔

مقدار کے تخمینہ کا وقت:

کنویں میں موجود پانی کی مقدار کا تخمینہ کرنے میں کون سا وقت معتبر ہوگا ؟ وقتِ وقوعِ نجاست یا وقتِ ابتداءِ نزح یا وقتِ انتہاءِ نزح؟

صاحبِ ہدایہ کی عبارت ہے: أخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء۔ اور شارحِ ہدایہ ابن کمال پاشا اور صاحبِ امداد الفتاح وقتِ وقوع کا اعتبار کرتے ہیں، جب کہ دیگر اکثر حضرات نے اس مسئلہ میں ’وقتِ ابتداءِ نزح‘ کو معتبر مانا ہے، گویا نکالنے کے وقت مبتلی بہ تخمینہ کرے گا یا دو آدمی فیصلہ کریں اور جو مقدار طے ہو اس کو نکالا جائے۔اور ایک مرتبہ پانی کا اخراج شروع ہوگیا اور اثناءِ اخراج پانی کی مقدار زیادہ ہو

تو اس کو شامل نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ اخراج کا مرحلہ طویل ہو اور دوسرے دن تک چلے تو درمیانی شب میں جو پانی کنویں میں مزید آ جائے اس کو نکالنا ضروری نہیں۔ (شامی:۱/۱۶)

الهداية

(وإن كانت البئر معينا لا يمكن نزحها أخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء) و طريق معرفته أن تحفر حفرة مثل موضع الماء من البئر..... ويصب فيها ما ينزح منها إلى أن تمتلئ أو ترسل فيها قصبة ويجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها عشر دلاء مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء، وهذان عن أبي يوسف رحمه الله، وعن محمد رحمه الله نزح مائتا دلو إلى ثلثمائة ..... فكأنه بنى قوله على ما شاهد في بلده، وعن أبي حنيفة رحمه الله في الجامع الصغير في مثله: ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الغلبة بشيء كما هو دأبه. وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في أمر الماء، وهذا أشبه بالفقه.

البناية:

(ولم يقدر) ش: أي أبو حنيفة - رَحِمَه اللَّه - م: (الغلبة بشيء) ش: لأنها متفاوتة، وهذا هو ظاهر الرواية. قال قاضي خان: الصحيح عنه العجز وعنه التفويض إلى رأي المبتلى به، وعنه مائتا دلو، وعنه مائة دلو أفتى به في آبار الكوفة لقلة مائها. وفسر الأسبيجابي بالغلبة بمائتي دلو وثلاثمائة ذكره في المحيط وقاضي خان. وفي المحيط وفي رواية: مائتان وخمسون دلوا؛ لأن ماءها غالبا لا يتجاوز ذلك.

م: (كما هو دأبه) ش: أي رأي أبي حنيفة - رحمه الله - أي عادته، فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به، كما فعل كذلك في تفسير البعرة الواقع الكثير حيث قال: هو ما يستكثره الناظر، وكما في حبس الغريم، وحد التقادم، وانقطاع حق الحضانة.

(وهذا أشبه بالفقه) ش: أي بالمعنى المستنبط من الكتاب وسننه ففي الكتاب، الاثنان نصاب الشهادة الملزمة لما ذكرها، وفي البينة شاهدان أو يمينه،

ویقال: معنی قوله: وهذا أشبه بالفقه، أي بقول الفقهاء حیث اعتبروا قول رجلین في قیم الأشیاء. (بنایة: ۱/۴۲۰)

النهر الفائق

الواجب الأصلی إنما هو نزح الکل والاقتصار علی بعض منه یتوقف علی سمع یفیده و لم یوجد بل المأثور عن ابن عباس و ابن الزبیر خلافه وهو إیجاب النزح حتی یغلبهم الماء و من ثم حکی فی الجامع الصغیر عن الإمام التقدیر بالغلبة، فقیل الصحیح أنها للعجز، وقیل أمرها مفوض إلی رأی المبتلی به وعلیه الفتوی انتهی۔ وکان المشائخ إنما اختاروا ما عن محمد لانضباطه کالعشر تیسیرا کما مر۔ (النهر الفائق: ۸۹-۱)

البحر الرائق:

وقیل علی قول أبي حنیفة یجب قدر ما یغلب علی ظنهم أنه جمیع الماء عند ابتداء النزح والأصح تفسیر الغلبة بالعجز کذا ذکر قاضي خان وعن أبي یوسف وجهان....وعن أبي نصر محمد بن سلام أنه یؤتی برجلین لهما بصارة بأمر الماء فإذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر، وهو الأصح والأشبه بالفقه ....وظاهر ما في النقایة الاکتفاء بواحد لأنه أمر دیني فیکتفی بالواحد لکن أکثر الکتب علی الاثنین ......وصحح الإمام حسام الدین في شرح الجامع الصغیر اعتبار الغلبة، وهي العجز وذکر أن الفتوی علی أنه یفوض إلی رأي المبتلی به وفي الخلاصة أن الفتوی علی أنه ینزح ثلثمائة وکذا في معراج الدرایة معزیا إلی فتاوی العتابي أن المختار ما عن محمد فالحاصل أنه قد اختلف التصحیح في المسألة واختلفت الفتوی فیها والإفتاء بما عن محمد أسهل علی الناس والعمل بما عن أبي نصر أحوط. (البحر الرائق: ۲۱۶-۱)

تبیین الحقائق

وروي عن أبي حنیفة ینزح حتی یغلبهم الماء وقدوته في اشتراط الغلبة علي و ابن الزبیر ثم اختلفوا في الغلبة قال قاضي خان الصحیح في الغلبة العجز وقال غیره یعتبر غلبة الظن لا غیره وقیل یؤتی برجلین لهما بصارة بأمر الماء الخ (۱/۳۰)

رد المحتار

(قوله بقول رجلین عدلین لهما بصارة إلخ) فإن قالا إن ما فیها ألف دلو مثلا

نزح كذا في شرح المنية (قوله به يفتى) وهو الأصح كافي ودرر، وهو الصحيح؛ وعليه الفتوى. ابن كمال: وهو المختار معراج،وهو الأشبه بالفقه هداية، أي الأشبه بالمعنى المستنبط من الكتاب والسنة؛ لأن الأخذ بقول الغير فيما لم يشتهر من الشرع فيه تقدير: قال تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، كما في أجزاء الصيد والشهادة؛ عناية. (رد المحتار: ٢/١٨)

بدائع الصنائع:

والأوفق في الباب ما روى عن أبى نصر محمد بن محمد بن سلام أنه يؤتى برجلين لهما بصارة في أمر الماء فينزح بقولهما لأن ما يعرف بالاجتهاد يرجع فيه إلى أهل الاجتهاد في ذلك الباب (بدائع الصنائع: ١/٨٦)

(۴) ماءِ جاری میں جریان کی حد

کتبِ فقہ میں ماءِ جاری پر بحث کرتے ہوئے اوراس کی تعریف ومقدار کے متعلق اقوال بیان کرتے ہوئے ایک قول عرف و عادت کا بیان کیا جاتا ہے کہ لوگ عرف و عادت میں جس پانی کو جاری کہیں وہ ماءِ جاری ہے۔ وہاں رائے مبتلی بہ کے اعتبار کی تعبیر بہت کم اختیار کی گئی ہیں، البتہ عرف و عادت کے قاعدے کے تحت رائے متبلی بہ کے دیگر مسائل کے ساتھ ماءِ جاری کو بھی بطور مثال ذکر کیا جاتا ہے۔ بہر حال! 'ماء جاری' کی تعریف کے متعلق فقہاء کے متعدد اقوال ہیں۔ اور اکثر حضرات کے مطابق اس کی کوئی تعریف متعین کرنا درست نہیں، بلکہ لوگوں کے عرف وعادت پر اس کو موقوف کر دینا بہتر ہے۔ چنانچہ فقہاءِ احناف کی کتابوں میں ماءِ جاری کی تعریف کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بھی 'رائے مبتلی بہ' پر موقوف ہے۔فرق اتنا ہے کہ ماءِ جاری کی تعریف اور وضاحت میں فقہاءِ احناف نے 'مبتلی بہ' کی تعبیر بہت کم اختیار کی ہے۔علامہ احمد بن محمد طحطاوی نے طحطاوی علی الدر میں اوران کے حوالے سے علامہ شامیؒ نے ردالمحتار میں یہ تعبیر نقل فرمائی ہے۔

تاتارخانیہ میں ماء جاری کی تعریف میں متعدد اقوال مذکور ہیں:

(۱) دوسرا چلو بھرنے سے پہلے نجاست یا ماءِ مستعمل آگے بہ جائے تو وہ ماء جاری ہے۔(۲) پانی میں کوئی تنکا یا پتہ ڈالا جائے تو وہ پانی سے بہنے لگے۔(۳) پانی بہنے کے گہرے مقام سے چلو بھر لیا جائے تو پانی کا بہاؤ رک جائے اور خالی گہرائی بھرنے کے بعد آگے بہے تو غیر جاری ہے۔(۴) چلو بھرنے سے اس کی تہہ کھل جائے تو یہ غیر جاری ہے۔(۵) اور صحیح قول یہ ہے کہ لوگ جس کو جاری سمجھیں وہ جاری ہے۔
(تاتارخانیہ:۱/ ۲۹۴)

درمختار میں اسی پانچویں قول کو اختیار کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ 'ما یذھب بتبنۃ' کو بھی قیل سے بیان کیا ہے، اور پہلے قول کو ظاہر روایت اور دوسرے کو مشہور کہا ہے۔

اس پر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ متون اور دیگر اکثر کتب میں یہی دوسرا قول مذکور ہے، اور صدرالشریعہ و ابن کمال کے مطابق اس کے ذریعہ بآسانی بلاحرج ماءِ جاری کی تعیین ہو جاتی ہے، اسی لیے اس کو مشہور کہا گیا ہے۔ مگر پہلا قول اصح ہے، کیوں کہ اس کی بنیاد عرف پر ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے اصول: مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار کرنے کے مطابق ہے۔

اس قول پر علامہ شامی کو گرچہ ایک اشکال ہے کہ: ''اس طرح تو ماءِ جاری کی تعیین ہی نہ ہو پائے گی، کیوں کہ مبتلی بہ لوگ مختلف قسم کے ہوتے ہیں اور عادت اور عرف بھی الگ ہوتے ہیں'' مگر پھر عرف و عادت پر مبنی ہونے اور امام صاحبؒ کے قاعدے کے مطابق ہونے کی وجہ سے اس کو راجح قرار دیتے ہیں، اور پھر اپنے زمانے کا ایک عرف بھی ذکر کرتے ہیں، جو سابقہ تمام اقوال سے قدرے مختلف بھی ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ آجکل عرف یہ ہے کہ اگر ایک طرف سے پانی داخل ہو اور دوسری طرف سے خارج ہو تو وہ ماءِ جاری ہے، گرچہ داخل وخارج ہونے والا پانی اس قدر قلیل ہو کہ تنکا کا بہاؤ بھی معلوم نہ ہو سکے، جیسا کہ مساجد کے حوض اور حمام خانوں کے باتھ ٹب یا سویمنگ پل میں ہوتا ہے۔

احقر سمجھتا ہے کہ چوں کہ ایسے حوض اور پل میں عموماً ڈھلان نہیں ہوتا، چہار جانب سے ہموار سطح کے ہوتے ہیں، پس اس صورت میں حوض میں قلیل یا کثیر جو بھی پانی داخل ہوتا ہے، حوض کی کسی بھی جانب سے چھلکتا رہتا ہے اور کسی جانب ڈھلان نہ ہونے کے سبب پانی کا بہاو کسی ایک جانب نہیں ہوتا، اور اسی سبب تنکا یا پتہ ڈالا جائے تو وہ کسی جانب بہتا نہیں ہے۔

الجاري (هو ما يعد جاريا) عرفا ، وقيل ما يذهب بتبنة ، والأول أظهر ، والثاني أشهر.

(قوله: والأول أظهر) أي وأصح كما في البحر والنهر، لتعويله على العرف ولجريانه على قاعدة الإمام من النظر إلى المبتلين ط، لكن استشكل بأنه لا يتعين أصلا لتعدده واختلافه بتعدد العادين واختلافهم.

(قوله: والثاني أشهر) لوقوعه في كثير من الكتب حتى المتون. وقال صدر الشريعة وتبعه ابن الكمال: إنه الحد الذي ليس في دركه حرج، لكن قد علمت أن الأول أصح والعرف الآن أنه متى كان الماء داخلا من جانب وخارجا من جانب آخر يسمى جاريا وإن قل الداخل، وبه يظهر الحكم في برك المساجد ومغطس الحمام مع أنه لا يذهب بتبنة. (رد المحتار: ١/٢٢٤)

(۵) ماءِ کثیر (ماءِ راکد فی حکم الجاری) کی مقدار۔

پاک پانی میں نجاست گرنے سے اگر پانی کا وصف متغیر ہوئے جائے، یعنی نجاست کے اوصافِ ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف پانی پر غالب آجائے تو پانی ناپاک

ہوجاتا ہے، چاہے پانی قلیل ہو یا کثیر۔ یہ مسئلہ ائمہ کے مابین متفق علیہ ہے۔

اور اگر پانی کے اوصاف ناپاکی سے متغیر نہ ہوں تو حکم یہ ہے کہ ماءِ قلیل ناپاک ہو جائے گا، وإن لم يتغير أحد أوصافه، اور اگر ماءِ کثیر ہو تو پانی پاک رہے گا، مالم يتغير أحد أوصافه۔

البتہ ماءِ کثیر کی تعریف، تحدید وتقدیر میں ائمہ کے اقوال مختلف ہیں۔

مالکیہ کے یہاں جب تک ناپاکی کا کوئی وصف پانی پر غالب نہ آجائے، پانی کثیر وغالب ہے، اور جب ناپاکی کا کوئی وصف پانی میں ظاہر ہوجائے تو وہ پانی اب قلیل ہے اور ناپاک ہے۔

حضرات شوافعؒ کے یہاں قلتین کی مقدار حدِ فاصل ہے۔

احناف کے نزدیک گرچہ مشہور قول عشر فی عشر کا ہے، مگر یہ ظاہر روایت نہیں، اور فقط تیسیر علی الناس کی وجہ سے فتوی میں اس کو اختیار کیا جاتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کا صحیح قول یہی ہے کہ اس کی کوئی تحدید متعین نہیں، بلکہ یہ مبتلی بہ کی رائے اور غالب گمان پر موقوف ہے، پس مبتلی بہ شخص ایسے پانی کو- جس میں وقوعِ نجاست کے باوجود تغیر وصف نہ دیکھے- اگر کثیر سمجھے تو وہ کثیر ہے اور پاک ہے اور قلیل سمجھے تو قلیل ہے اور ناپاک ہے۔

بحر الرائق میں علامہ ابن نجیمؒ نے بہت تفصیل سے اقوالِ احناف جمع فرمائے ہیں اور فقط رائے مبتلی بہ کے اعتبار کو ہی ظاہر روایت قرار دیا ہے، نیز عشر فی عشر کی تحدید کو غیر ظاہر الروایۃ اور مشائخ کا فتوی قرار دیا ہے، نیز یہ محاکمہ بھی فرمادیا ہے کہ روایتِ صحیحہ فی المذہب یعنی ظاہر الروایۃ کے ہوتے ہوئے مشائخ کے فتوی پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

البحر الرائق:

اعلم أن العلماء أجمعوا على أن الماء إذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة لا تجوز الطهارة به؛ قليلا كان الماء أو كثيرا جاريا كان أو غير جار. هكذا نقل الإجماع في كتبنا، وممن نقله أيضا النووي في شرح المهذب عن جماعات من العلماء، وإن لم يتغير بها فاتفق عامة العلماء على أن القليل ينجس بها دون الكثير؛ لكن اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير:

فقال مالك: إن تغير أحد أوصافه بها، فهو قليل لا يجوز الوضوء به، وإلا فهو كثير وحينئذ يختلف الحال بحسب اختلاف النجاسة في الكم.

وقال الشافعي: إذا بلغ الماء قلتين فهو كثير فيجوز الوضوء به، وإلا فهو قليل لا يجوز الوضوء به.

وقال أبو حنيفة: في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه أكبر رأي المبتلى به إن غلب على ظنه أنه بحيث تصل النجاسة إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء وإلا جاز. وممن نص على أنه ظاهر المذهب شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وقال إنه الأصح وقال الإمام الرازي في أحكام القرآن في سورة الفرقان: إن مذهب أصحابنا أن كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة أو غلب على الظن ذلك لا يجوز الوضوء به سواء كان جاريا أو لا. اهـ.

وقال الإمام أبو الحسن الكرخي في مختصره: وما كان من المياه في الغدران أو في مستنقع من الأرض وقعت فيه نجاسة نظر المستعمل في ذلك، فإن كان في غالب رأيه أن النجاسة لم تختلط بجميعه لكثرته توضأ من الجانب الذي هو طاهر عنده في غالب رأيه في إصابة الطاهر منه وما كان قليلا يحيط العلم أن النجاسة قد خلصت إلى جميعه أو كان ذلك في غالب رأيه لم يتوضأ منه اهـ.

وقال ركن الإسلام أبو الفضل عبد الرحمن الكرماني في شرح الإيضاح و اختلفت الروايات في تحديد الكثير: والظاهر عن محمد أنه عشر في عشر و الصحيح عن أبي حنيفة أنه لم يوقت في ذلك بشيء، وإنما هو موكول إلى غلبة الظن في خلوص النجاسة اهـ.

وقال الحاكم الشهيد في الكافي: الذي هو جمع كلام محمد قال أبو عصمة

: كان محمد بن الحسن يوقت عشرة في عشرة ثم رجع إلى قول أبي حنيفة وقال لا أوقت فيه شيئا اهـ.

وقال الإمام الإسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي: ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند أصحابنا هو الخلوص، وهو أن يخلص بعضه من جانب إلى جانب ولم يفسر الخلوص في رواية الأصول.

وسئل محمد عن حد الحوض فقال مقدار مسجدي فذرعوه فوجدوه ثمانية في ثمانية وبه أخذ محمد بن سلمة وقال بعضهم: مسحوا مسجد محمد فكان داخله ثمانيا في ثمان وخارجه عشرا في عشر ثم رجع محمد إلى قول أبي حنيفة وقال لا أوقت فيه شيئا اهـ.

وفي معراج الدراية الصحيح عن أبي حنيفة أنه لم يقدر في ذلك شيئا، وإنما قال هو موكول إلى غلبة الظن في خلوص النجاسة من طرف إلى طرف، وهذا أقرب إلى التحقيق؛ لأن المعتبر عدم وصول النجاسة وغلبة الظن في ذلك تجري مجرى اليقين في وجوب العمل كما إذا أخبر واحد بنجاسة الماء وجب العمل بقوله، وذلك يختلف بحسب اجتهاد الرائي وظنه اهـ. وكذا في شرح المجمع والمجتبى وفي الغاية ظاهر الرواية عن أبي حنيفة اعتباره بغلبة الظن، وهو الأصح اهـ.

وفي الينابيع قال أبو حنيفة: الغدير العظيم هو الذي لا يخلص بعضه إلى بعض ولم يفسره في ظاهر الرواية وفوضه إلى رأي المبتلى به، وهو الصحيح وبه أخذ الكرخي اهـ.

وهكذا في أكثر كتب أئمتنا؛ فثبت بهذه النقول المعتبرة عن مشايخنا المتقدمين مذهب إمامنا الأعظم أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رضي الله عنهم أجمعين فتعين المصير إليه، وأما ما اختاره كثير من مشايخنا المتأخرين بل عامتهم كما نقله في معراج الدراية من اعتبار العشر في العشر فقد علمت أنه ليس مذهب أصحابنا، وأن محمدا وإن كان قدر به رجع عنه كما نقله الأئمة الثقات الذين هم أعلم بمذهب أصحابنا.

فإن قلت إن في الهداية وكثير من الكتب أن الفتوى على اعتبار العشر في العشر واختاره أصحاب المتون فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب؟ قلت لما كان

مذهب أبي حنيفة التفويض إلى رأي المبتلى به، وكان الرأي يختلف بل من الناس من لا رأي له اعتبر المشايخ العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس.

فإن قلت: هل يعمل بما صح من المذهب أو بفتوى المشايخ؟ قلت يعمل بما صح من المذهب.....

وعلى تقدير عدم رجوع محمد عن هذا التقدير فما قدر به لا يستلزم تقديره به إلا في نظره، وهو لا يلزم غيره، وهذا؛ لأنه لما وجب كونه ما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل إنسان، وليس هذا من قبيل الأمور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد، إليه أشار في فتح القدير، ويؤيده ما في شرح الزاهدي عن الحسن وأصح حده ما لا يخلص بعض الماء إلى بعض بظن المبتلى به واجتهاده ولا يناظر المجتهد فيه اهـ. فعلم من هذا أن التقدير بعشر في عشر لا يرجع إلى أصل شرعي يعتمد عليه كما قاله محيي السنة.. (البحر الرائق: ١/٧٩)

یہاں کچھ بحثیں اور بھی قابل ذکر ہیں:

(۱) رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہے یا تحریک کا اعتبار ہے؟

(۲) عشر فی عشر کے قول کی کیا حیثیت ہے؟

(۳) حرکت سے کیا مراد ہے؟

(۴) دہ دردہ میں عمق کی مقدار۔

(۵) تخریجِ حکم کی بنیاد: سریانِ نجاست یا استہلاک ؟

----

(۱) رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہے یا تحریک کا اعتبار ہے؟

کتبِ احناف میں جس طرح رائے مبتلی بہ کے اعتبار کو ظاہر روایت کہا گیا ہے، اسی طرح تحریک کے اعتبار کو بھی ظاہر روایت کہا گیا ہے، اور دونوں کے مابین تعارض

ظاہر ہے، بایں طور کہ تحریک امرِ حسی ہے، جب کہ رائے مبتلی بہ یا غلبۂ ظن امر باطنی ہے، اس لیے ان دونوں کو تعبیر کے اختلاف پر محمول نہیں کر سکتے، اس لیے سوال لازمی ہے کہ یہ دونوں باتیں ظاہر الروایۃ کے طور پر کیسے جمع ہو سکتی ہیں؟

علامہ شامیؒ نے بحر الرائق کے حاشیہ 'منحۃ الخالق' میں اولاً محققینِ احناف کی ان عبارتوں کو ذکر فرمایا ہے، جن میں کثیر و قلیل کی تحدید کے لیے اعتبار بالتحریک کو ظاہر الروایۃ کہا گیا ہے، اس کے بعد رائے مبتلی بہ کے اعتبار اور تحریک کے اعتبار کے مابین منافاۃ کی توجیہ بھی پیش فرمائی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ نجاست کے خلوص اور سرایت کے لیے جب ائمۂ احناف سے اعتبار بالتحریک کا قول ثابت ہے تو اب رائے مبتلی بہ کے اعتبار کا مطلب یہ ہے کہ بالفعل تحریک کا تجربہ کیے بغیر، مبتلی بہ اپنی رائے اور غالب گمان سے متعین کرے گا کہ ایک جانب کی تحریک سے جانبِ آخر میں تحریک ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور اسی معیار سے کثیر و قلیل کی تعیین بھی ہو جائے گی۔

پھر تحریک سے کیا مراد ہے، اس میں بھی مختلف اقوال ہیں: تحریک بالاغتسال، رواہ أبو یوسف عن أبی حنیفہ، تحریک بالتوضو، یہ امام محمد کا قول ہے، تحریک بالید، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔ اور امام محمدؒ سے ایک قول پانی میں غوطہ لگانے کا بھی ہے۔

(۲) عشر فی عشر کے قول کی حیثیت

عشر فی عشر کے قول کی کیا حیثیت ہے؟ کیا یہ نا قابل اعتبار ہے؟ یا اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے؟ جب کہ متعدد احناف نے، خاص کر اصحابِ متون نے اور صاحبِ ہدایہ جیسے متعدد شراح نے بھی اس کو اختیار فرمایا ہے۔

چنانچہ صاحبِ النہر الفائق نے بحر الرائق کے اس دعوے پر- کہ ائمۂ ثلاثہ احناف کا صحیح قول غلبۂ ظن اور رائے مبتلی بہ پر اعتبار کرنے کا ہے اور عشر فی عشر کی تحدید

ائمہ ثلاثہ سے ثابت نہیں -سخت گرفت فرمائی ہے، اور فرماتے ہیں کہ صاحب بحر کا یہ دعوی صحیح نہیں، اور اگر ایسا ہی ہوتا تو محققین احناف اس سے تجاوز کر کے عشر فی عشر کی تحدید نہ فرماتے، جب کہ صاحبِ بحر کو خود اس بات کا اعتراف ہے کہ فقہاءِ احناف کی زیادہ تر تفریعات کی بنیاد عشر فی عشر کی تحدید ہی ہے۔ اگر یہ سب تفریعات غلبۂ ظن والے قول پر مبنی ہوتی تو 'عشر فی عشر' کے بجائے کثیر یا کبیر کے الفاظ ہوتے۔

اس نزاع کو حل کرتے ہوئے علامہ شامی منحۃ الخالق میں فرماتے ہیں :

''نجاست کے خلوص وسرایت کے لیے غلبۂ ظن کے علاوہ تحریک کے معتبر ہونے کا قول بھی چوں کہ ظاہر الروایۃ میں ائمہ ثلاثہ سے منقول ہے، اس لیے واضح ہے کہ عشر فی عشر کے قول کو بھی بالکلیہ خارج عن المذہب نہیں کہہ سکتے۔ بایں طور کہ اس قدر (دہ دردہ) طول وعرض والے پانی میں تحریک یا غلبۂ ظن ؛ دونوں اعتبار سے عدمِ خلوصِ نجاست پر سب متفق ہی ہوں گے، پس جب حوض کی یہ مقدار عدمِ خلوصِ نجاست کے حق میں یقینی ہے تو اسی کو متعین کر دیا گیا تا کہ جو لوگ صاحبِ رائے نہ ہو، جن کو غلبہ ظن حاصل نہ ہو، یا جن لوگوں پر وسوسہ اور تردد کا غلبہ ہو؛ ایسے لوگ اس قدر یا اس سے زیادہ پانی کو کہیں ناپاک نہ قرار دیں۔''

جب کہ شامی میں بھی علامہ ابن عابدین نے 'دہ دردہ' کی تقدیر کو معتبر قرار دیا ہے اور کچھ مزید باتیں بھی ارشاد فرمائی ہیں:

اولاً طحطاوی علی الدر کے حوالے سے صاحب بحر کی عبارت إنما يعمل بما صح من المذهب، لا بفتوى المشائخ نقل کر کے علامہ طحطاوی کا قول نقل کیا کہ دلیل صاحبِ بحر کے ساتھ ہے اور صاحبِ بحر وصاحبِ نہر کے کلام کا مطالعہ کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد اپنی عادتِ شریفہ کے مطابق 'اقول' کہتے ہوئے فرماتے ہیں کہ محقق ابن ہمام اوران کے تلمیذ ابن امیر حاج کے کلام کا خلاصہ بھی یہی ہے۔

مگر شیخ الاسلام علامہ سعدالدین الدیری نابلسی دمشقی (م: ۸٦٧) کے رسالہ 'القول الراقی فی حکم ماء الفساقی' کے بعض حاشیہ نگاروں نے ذکرکیا ہے کہ انہوں نے اصحابِ متون کی جانب سے عشر فی عشر کی تقدیر اختیار کرنے کی تائید فرمائی ہے اور اس کو محقق قرار دیا ہے، اوراس کی مخالفت کرنے والوں کی شدت سے تردید فرمائی ہے۔

اوراپنے مدعا پر تقریباً ۱۰۰ صحیح عبارات پیش فرمائی ہیں۔اوراخیر میں یہ شعر کہا کہ

وَإِذَا كُنْتَ فِي الْمَدَارِكِ غُرًّا ... ثُمَّ أَبْصَرْتَ حَاذِقاً لَا تُمَارِي
وَإِذَا لَمْ تَرَ الْهِلَالَ فَسَلِّمْ ... لِأُنَاسٍ رَأَوْهُ بِالْأَبْصَارِ

اور یہ بات پوشیدہ نہیں کہ صاحبِ ہدایہ، قاضی خان وغیرہ اہل ترجیح میں سے جن حضرات نے بھی عشر فی عشر کی تقدیر کے مطابق فتوی دیا ہے، وہ 'مذہب' کو ہم سے زیادہ جاننے والے تھے۔اورشارحِ تنویر علامہ حصکفی نے مقدمہ میں رسم المفتی کے تحت تحریر فرمایا ہے کہ ہم طبقہء سابعہ والوں پرتو ان اصحابِ ترجیح کی ترجیحات اور تصحیحات کی پیروی کرنا اسی طرح ضروری ہے جیسا کہ وہ حیات ہوتے اور ہم کو فتوی دیتے۔(ردالمحتار:۱/ ٦٤٠-٦٤١ فرفور)

ویسے صاحبِ بحر نے بھی اپنے تفصیلی کلام میں فی نفسہ اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا اصل مذہب مبتلی بہ کی رائے پر مدار کا ہے، اوراس امر کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ بلکہ بہت سے لوگ رائے قائم کرنے یا غلبۂ ظن حاصل کرنے پر بھی قادر نہیں ہوتے، مشائخ نے ان کی آسانی کے لیے عشر فی عشر کی تقدیر کو اختیار فرمایا ہے۔

مگر چوں کہ صاحبِ بحر ابن نجیمؒ ؛ عشر فی عشر کی تحدید کو بالکلیہ خارج عن

المذہب قرار دیتے ہیں، اس لیے صاحبِ نہر نے ان پر گرفت فرمائی ہے اور علامہ شامیؒ کو لکھنا پڑا کہ اسے بالکلیہ خارج عن المذہب نہیں کہہ سکتے۔

نوٹ: تحدید بالمساحت میں عشر فی عشر کے علاوہ، ثمان فی ثمان، اثنی عشر فی اثنی عشر اور خمسۃ عشر فی خمسۃ عشر اور عشرین فی عشرین؛ کل پانچ اقوال کتابوں میں مذکور ہیں۔ بقول علامہ شامیؒ یہ فرق حرکتِ ید، حرکتِ اغتسال اور حرکتِ وضو کا اعتبار کرنے کی بنیاد پر ہے۔ محیطِ برہانی میں ہے کہ اکثر مشائخ بلخ اس پر متفق ہیں کہ اگر 'خمسۃ عشر فی خمسۃ عشر' ہو تو طہارت میں کوئی شبہ نہیں رہے گا، اور اگر 'ثمانیۃ فی ثمانیۃ' ہو تو اس میں احتیاط کیا جانا چاہئے۔ (محیط: ۱/ ۲۴۴) جب کہ بدائع، عمدۃ القاری وغیرہ میں ہے کہ شیخ ابو مطیع بلخیؒ کا قول ہے کہ خمسۃ عشر فی خمسۃ عشر ہو تو مجھے امید ہے کہ کافی ہو جائے اور عشرین فی عشرین کے بارے میں تو مجھے خلجان ہی نہیں (بدائع الصنائع: ۱/ ۴۱۱) عمدۃ القاری: ۳/ ۱۳۸)

البحر الرائق مع منحة الخالق

هذا وفي الهداية الغدير العظيم الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر ثم إن المروي عن أبي حنيفة أنه كان يعتبر التحريك بالاغتسال، وهو قول أبي يوسف وعنه التحريك باليد وعن محمد بالتوضؤ وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس توسعة للأمر على الناس وعليه الفتوى اهـ. ومثله في السراج ثم قال وصحح في الوجيز قول محمد

وقال في معراج الدراية: وتفسير الخلوص في ظاهر المذهب أنه لو حرك جانب يتحرك الجانب الآخر فيكون صغيرا، وإلا كان كبيرا.

وفي الشرح للزيلعي اعلم أن أصحابنا اختلفوا في هذه المسألة فمنهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك، وهو قول المتقدمين حتى قال في البدائع وفي المحيط اتفقت الرواية عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك، وهو أن يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة؛ لأن الماء لا يخلو عنه؛ لأنه متحرك بطبعه ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فأما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر

عشرا في عشر ومنهم من اعتبر ثمانيا في ثمان ومنهم اثني عشر في اثني عشر ومنهم خمسة عشر في خمسة عشر، وأما من اعتبر بالتحريك فمنهم من اعتبر بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة. وروي عن محمد بالتوضؤ وروي عن أبي يوسف باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروي عن محمد بغمس الرجل وقيل يلقى فيه قدر النجاسة من الصبغ فموضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر بالتكدر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر أكبر رأي المبتلى به اهـ ملخصا.

وفي التتارخانية واتفقت الروايات عن أبي حنيفة و أبي يوسف ومحمد في الكتب المشهورة أن الخلوص يعتبر بالتحريك و المتأخرون اعتبروه بشيء آخر فقيل بوصول الكدرة إلى الجانب الآخر وقيل بالصبغ وقيل بعشر في عشر إلخ ومثله في غير كتاب

فأنت ترى أنهم نقلوا ظاهر الرواية اعتبار الخلوص بغلبة الظن بلا تقدير بشيء ثم نقلوا ظاهر الرواية اعتباره بالتحريك وبين النقلين منافاة في الظاهر؛ لأن غلبة الظن أمر باطني يختلف باختلاف الظانين والتحريك أمر حسي ظاهر لا يختلف

ولعل التوفيق أنه يعتبر غلبة الظن بأنه لو حرك لوصل إذا لم يوجد التحريك بالفعل فليتأمل.

ولم أر من تكلم على هذا البحث ثم حيث علمت أن اعتبار التحريك منقول عن أئمتنا الثلاثة في ظاهر الرواية عنهم يظهر لك أن اعتبار العشر في العشر ليس خارجا عن المذهب بالكلية بناء على أن ذلك القدر لا تختلف الآراء في عدم خلوص النجاسة فيه إلى جانبه الآخر فقدروا به لئلا يقع من لا رأي له أو من غلبت عليه الوسوسة في تنجيسه أو تنجيس أعظم منه، وأما اختلافهم في أنه يعتبر فيه ثمان في ثمان أو خمسة عشر في خمسة عشر فالظاهر أنه مبني على الاختلاف في المراد من الحركة هل هي حركة اليد أو حركة الاغتسال أو حركة الوضوء، وهذه الحركة هي المتوسطة؛ ولذا رجحوها واعتبروا لها عشرا في عشر (منحة الخالق على البحر الرائق: ١/٧٩)

<u>النهر الفائق:</u>

وأنت خبير بأن اعتبار العشر أضبط ولا سيما في حق من لا رأي له من العوام

فلذا اختاره الأئمة الأعلام وقوله في (البحر) أنه لا يعمل إلا بما يصح عن الإمام ولم يصح عنه اعتبار العشر بل ولا عن محمد لما علمت، ممنوع؛ بأنه لو كان كما قال لما يساغ لهم الخروج عن ذلك المقال كيف وقد اعترف بان أكثر تفاريعهم على اعتبار العشر في العشر قال ولو فرع على اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسألة لفظ كثير أو كبير. (النهر الفائق: ۱/۷۴)

<u>رد المحتار على الدر المختار</u>

(قوله: لكن في النهر إلخ) قد تعرض لهذا في البحر أيضا، ثم رده بأنه إنما يعمل بما صح من المذهب لا بفتوى المشايخ والوجه مع صاحب البحر. وإذا اطلعت على كلامهما جزمت بذلك أفاده ط.

وهو الذي حط عليه كلام المحقق ابن الهمام وتلميذه العلامة ابن أمير الحاج، لكن ذكر بعض المحشين عن شيخ الإسلام العلامة سعد الدين الديري في رسالته القول الراقي في حكم ماء الفساقي أنه حقق فيها ما اختاره أصحاب المتون من اعتبار العشر ورد فيها على من قال بخلافه ردا بليغا، وأورد نحو مائة نقل ناطقة بالصواب إلى أن قال:

وَإِذَا كُنْتَ فِي الْمَدَارِكِ غِرًّا ... ثُمَّ أَبْصَرْتَ حَاذِقًا لَا تُمَارِي
وَإِذَا لَمْ تَرَ الْهِلَالَ فَسَلِّمْ ... لِأُنَاسٍ رَأَوْهُ بِالْأَبْصَارِ

ولا يخفى أن المتأخرين الذين أفتوا بالعشر كصاحب الهداية وقاضي خان وغيرهما من أهل الترجيح هم أعلم بالمذهب منا فعلينا اتباعهم، ويؤيده ما قدمه الشارح في رسم المفتي، وأما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه، كما لو أفتونا في حياتهم. (رد المحتار: ۱/۱۹۴)

(۳) <u>حرکت سے کیا مراد ہے؟</u>

اغتسال، وضو، غمس وغیرہ سے پانی میں پیدا ہونے والی کون سی حرکت، خلوص و سرایت کی علامت ہے؟ یہ امر بھی وضاحت طلب ہے۔ اس لیے کہ پانی طبعاً متحرک ہوتا ہے، اور ادنی سی چیز ڈالنے سے اس میں مزید حرکت پیدا ہوتی ہے جو دائرہ بنتے ہوئے دور تک جاتی ہے۔ اس سلسلے میں شامی میں اور منحۃ الخالق میں علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں کہ پانی کی اصل حرکت کا بالکل اعتبار نہیں، یہ تو پانی کی طبعی حرکت ہوتی

ہے، اور مراد یہ ہے: أن یرتفع وینخفض من الجانب الآخر من ساعته لا بعد المکث، جب کہ محیط برہانی اور فتاوی تاتارخانیہ میں اور زیادہ واضح عبارت ہے کہ ایک جانب غسل یا وضوو غیرہ کرنے کے سبب اسی وقت دوسری جانب میں بھی پانی اوپر نیچے ہونے لگے۔ وضوو غسل کی جانب کا اچھال ختم ہونے کے بعد دوسری جانب حرکت پہنچے وہ معتبر نہیں۔ شرح قدوری 'الینابیع' (ص:۱۵۹) میں حرکت کو اضطراب سے تعبیر کیا گیا ہے، جو حکم کی مراد کو زیادہ واضح کرنے والا ہے۔

و فی شرح الطحاوی: قال مشایخنا: وإنما یعتبر تحریك الجانب الآخر من ساعته لا بعد المکث، ولا یعتبر نفس التحرك وحباب الماء، فإن الماء وإن کثر یعلو و یتحرك، وإنما الشرط أن یرتفع وینخفض من الجانب الآخر من ساعته، وبنحوه روی الحسن عن أبي حنیفة. (الفتاوی التاتارخانیة: ۱/۳۰۰) (المحیط البرهانی: ۱/۲۴۵)

والمراد بالتحرك هو التحرك بالارتفاع والانخفاض ساعة تحریکه لا بعد المکث (عنایة علی هامش الفتح: ۱/۸۵)

(۴) دہ دردہ میں عمق کی مقدار:

عمق کے متعلق بدائع میں ہے کہ ابوسلیمان جوزجانیؒ فرماتے کہ ہمارے اصحاب نے فقط بسط (سطح، پھیلاؤ) یعنی طول وعرض کا اعتبار فرمایا ہے، عمق میں کوئی حد بیان نہیں فرمائی۔ اور صاحبِ بحر نے اس کو امام صاحب کے اصول کے مطابق 'اوجہ' اور ظاہر الروایہ قرار دیا ہے۔ گویا مقدارِ عمق کی عدمِ تعیین بھی اصل مسئلہ ماءِ کثیر کی عدمِ تعیین کی ایک فرع ہے، اور اس میں بھی مبتلی بہ کی رائے کے مطابق خلوص نجاست کو معیار بنا کر فیصلہ کیا جائے گا۔

جب کہ ہدایہ میں ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ اس قدر پانی ہو کہ چلو بھرنے سے زمین کی تہ نظر نہ آئے۔ اگر تہ کھل جائے پھر وہاں پانی پھیلے تو اس صورت میں وضو کرنا

درست نہ ہوگا۔ بدائع میں اس کو فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ کا قول کہا گیا ہے۔ علامہ شامی نے معراج کے حوالے سے اس کو مفتی بہ قرار دیا ہے۔

علامہ سرخسی نے اسی قول کو ظاہر الروایۃ یعنی عدمِ تقدیر کی وضاحت قرار دی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

ولا عبرة بعمق الماء حتى قالوا إذا كان بحيث لا ينحسر بالاغتراف فهذا القدر يكفي. هذا كله في بيان مذهبنا. (مبسوط: ۱/۷۱)

شامی میں قہستانی کے حوالے سے ٹخنہ کے بقدر، ایک ذراع، دو ذراع، چار کھلی ہوئی انگلیاں؛ کے اقوال بھی مذکور ہیں۔ بدائع میں ایک قول درہمِ کبیر مثقال کے عرض سے زیادہ ہونے کا بھی ہے۔

بدائع:

وأما العمق فهل يشترط مع الطول والعرض؟ عن أبي سليمان الجوزجاني أنه قال: إن أصحابنا اعتبروا البسط دون العمق، وعن الفقيه أبي جعفر الهندواني إن كان بحال لو رفع إنسان الماء بكفيه انحسر أسفله، ثم اتصل لا يتوضأ به، وإن كان بحال لا ينحسر أسفله لا بأس بالوضوء منه وقيل: مقدار العمق أن يكون زيادة على عرض الدرهم الكبير المثقال، وقيل: أن يكون قدر شبر، وقيل: قدر ذراع، (بدائع الصنائع: ۱/۷۳)

الهداية:

المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف هو الصحيح (هداية:)

رد المحتار:

لم يذكر مقدار العمق إشارة إلى أنه لا تقدير فيه في ظاهر الرواية وهو الصحيح بدائع، وصحح في الهداية أن يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف: أي لا ينكشف، وعليه الفتوى. معراج. وفي البحر: الأول أوجه لما عرف من أصل أبي حنيفة اهـ. وقيل الخ۔ (رد المحتار ۱/۲۴۲-۲۴۳)

----

(۵) تخریجِ حکم کی بنیاد: سریان، استہلاک یا مجاورت؟

ماءِ قلیل وکثیر سے متعلق ایک بحث یہ بھی ہے کہ ماءِ کثیر میں اوصافِ نجاست ظاہر نہ ہونے کی صورت میں حکمِ طہارت کی بنیاد کیا ہے؟ سریانِ نجاست یا استہلاکِ نجاست یا مجاورت؟

سریانِ نجاست:

سابق میں مذکور عبارات اور دیگر کتبِ فقہ کی عبارات سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حکمِ طہارت کا مدار 'عدمِ سریانِ نجاست' ہے۔ یعنی ایک طرف واقع ہونے والی نجاست جانبِ آخر تک نہیں پہنچتی، اس لیے جانبِ آخر کا پانی پاک ہوگا۔

اس دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ جس جانب نجاست واقع ہوئی ہے، اس جانب کا پانی ناپاک ہو اور اس سے وضوء وغیرہ درست نہ ہو۔ ہدایہ میں ہے: والغدير العظيم الذی لا يتحرک أحد طرفيه بتحريک الطرف الآخر إذا وقعت نجاسة فی أحد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر۔ قدوری کی اس عبارت کی تعلیل میں صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: لأن الظاهر أن النجاسة لا تصل إليه۔ اسکے بعد آگے فرماتے ہیں کہ: ''صاحبِ قدوری نے 'جاز الوضوء من الجانب الآخر' فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ موضعِ وقوع ناپاک ہوجائے گا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب تک نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو، موضعِ وقوع بھی ناپاک نہ ہوگا، جیسا کہ ماءِ جاری کا حکم ہے۔'' اور علامہ عبدالحئی لکھنویؒ حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ: ''صاحبِ مبسوط اور صاحبِ بدائع بھی موضعِ وقوع کی نجاست کے قائل ہیں، صاحبِ کنز نے اسی کو اصح کہا ہے۔ جب کہ مشائخ بخاری و بلخ فرماتے ہیں کہ نجاست مرئی ہو یعنی نظر آتی ہو تو جانبِ وقوع سے وضو نہ کرے، ہاں غیر مرئی ہو تو جانب وقوع سے بھی وضو کرسکتا ہے۔'' (ہدایہ مع حاشیہ) اور

عنایہ شرح ہدایہ میں مشائخ بلخ و بخاری کے اس قول کے متعلق تحریر ہے کہ: وجوزہ مشائخ بخاری وبلخ توسعۃ علی الناس لعموم البلوی فیہ (عنایہ بھامش فتح: ۱/۸۲)۔

البحر الرائق اور شامی میں اس مقام پر تنقیحِ اقوال کے ساتھ تفصیلی بحث کی گئی ہے، اولاً ان لوگوں کے اقوال ذکر فرمائے ہیں جو مطلقاً یا فقط نجاستِ مرئیہ میں موضع وقوع کو ناپاک کہتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: ''حلبی کی شرح منیہ کبیر میں خلاصہ کے حوالے سے منقول ہے کہ نجاست مرئیہ میں موضعِ وقوع بالاجماع ناپاک ہے، اور غیر مرئیہ میں تفصیل ہے، ایک قول ناپاک ہونے کا اور دوسرا پاک ہونے کا ہے۔ ایسا ہی حلبۃ المجلی میں اور بدائع میں بھی ہے، البتہ بدائع میں 'بالاجماع' کے بجائے ظاہرِ روایت سے تعبیر کیا گیا ہے۔''

پھر اخیر میں فتح القدیر کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں کہ: ''امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایسا ماء راکد کثیر ماء جاری کے حکم میں ہے، تغیر کے بغیر ناپاک نہیں ہوگا، اور یہی قول تصحیح کے قابل ہے، پس نجاست مرئیہ اور غیر مرئیہ کا فرق نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ دلیل کا تقاضا یہی ہے کہ ماء کثیر بدونِ تغیر اوصاف مطلقاً ناپاک نہیں ہوگا، چاہے نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ۔'' پھر ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ شارحِ تنویر علامہ حصکفیؒ نے جو مطلقاً جوازِ وضوء کا حکم تحریر فرمایا ہے وہ امام ابو یوسفؒ کی اسی روایت کے ظاہر پر مبنی ہے، کیوں کہ امام ابو یوسف نے ایسے پانی کو ماءِ جاری کی طرح قرار دیا ہے، اور ماء جاری میں مطلقاً ظہور اوصاف کا اعتبار کیا جائے گا، یہ بات تمام متون میں مذکور ہے، اور کنز میں بھی اس مقام پر ایسے پانی کو وھو کالجاری کہا ہے اور ایسا ہی کچھ ملتقی الابحر میں بھی ہے۔ بہر حال یہی قول مختار ہونا چاہئے اور ابن امیر حاجؒ حلبۃ المجلی میں بطورِ استحسان اس قول کو راجح قرار دیتے ہوئے فرماتے

ہیں کہ ابن ماجہ میں مذکور ایک روایت سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ میں ایک تالاب پر پہنچا تو دیکھا کہ اس میں ایک گدھا مرا ہوا ہے، جس کی وجہ سے ہم نے اپنے آپ کو پانی استعمال کرنے سے روک لیا، یہاں تک ہمارے پیچھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی وہاں آپہنچے، اور فرمایا کہ: إن الماء لا ینجسه شیء، اس کے بعد ہم نے پانی پیا، سیراب بھی ہوئے اور مشکیزوں میں بھی بھر لیا۔ حلبہ کی بات پوری ہوئی۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جوازِ وضوء کے اس حکم سے معلوم ہوا کہ سابق میں حلبی کبیر کے حوالے سے بالا جماع عدمِ جوازِ وضوء کی بات کہی گئی تھی وہ محل نظر ہے۔ واللہ اعلم۔ (ردالمحتار، فرفور، ۱: / ۵ ۶۳ - ۶ ۶۳)

خلاصہ:

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض حضرات مثلاً صاحبِ قدوری، صاحبِ ہدایہ، صاحبِ بدائع وغیرہ تنقیحِ مناط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جانب وقوع سے وضوء کرنا درست نہیں، بلکہ مشائخ ماوراء النہر مزید تنقیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقط نجاستِ مرئیہ میں جانب وقوع سے اجتناب کیا جائے اور غیر مرئیہ میں ہر طرف سے وضوء درست ہوگا، کیوں کہ نجاستِ مرئیہ موضع وقوع پر پڑی رہتی ہے، جب کہ غیر مرئی نجاست سیال ہونے کے سبب پھیل جائے گی اور ہر طرف کے پانی میں اس کے وجود و عدمِ وجود کا شک ہوگا، پس غیر مرئیہ میں عدمِ تیقنِ نجاست کے سبب وضوء درست ہوگا۔ جب کہ مرئیہ میں یہ یقینی مانا جائے گا کہ جانبِ وقوع کے اطراف میں پانی کے تمام اجزاء میں اجزاءِ نجاست شامل ہیں، اس لیے جانبِ وقوع کا اردگرد ناپاک ہوگا۔

بحر و بدائع کے حوالے سے یہ عبارات متعدد کتابوں میں مذکور ہے:

ومعناه أنه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا

فسره في الإملاء عن أبي حنيفة؛ لأنا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب، وشككنا فيما وراءه، ....ولو وقعت الجيفة في وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية إن كان بين الجيفة وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه إلى بعض يجوز التوضؤ فيه وإلا فلا، وإن كانت غير مرئية بأن بال إنسان أو اغتسل جنب اختلف المشايخ فيه قال مشايخ: العراق إن حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب بخلاف الجاري ومشايخنا مما وراء النهر فصلوا بينهما في غير المرئية أنه يتوضأ من أي جانب كان كما قالوا جميعا في الماء الجاري، وهو الأصح؛ لأن غير المرئية لا تستقر في مكان واحد بل ينتقل لكونه مائعا سيالا بطبعه فلم يستيقن بالنجاسة في الجانب الذي يتوضأ منه بخلاف المرئية اهـ.(بدائع وبحر: ۱/۱۵۱)

ماء راکد کی طرح ماء جاری میں بھی بعض حضرات نے حقیقتِ سریان کو مدارِ حکم قرار دیتے ہوئے بعض ایسی صورتوں میں پانی سے وضوممنوع قرار دیا ہے، جن میں پانی میں اجزاءِ نجاست کا ہونا یقینی ہے، چنانچہ بدائع (۱/ ۴۰۲) ہندیہ (۱/۱۹-۲۰)، شرح الوقایہ وغیرہ میں ہے:

وإذا سد كلب عرض النهر و يجرى الماء فوقه إن كان ما يلاقى الكلب أقل مما لا يلاقيه يجوز الوضوء فى الأسفل وإلا لا، قال الفقيه أبو جعفر على هذا أدركت مشائخى و عن أبى يوسف لا بأس بالوضوء به إذا لم يتغير أحد أوصافه (شرح الوقاية: ۸۵)

اس کے برخلاف دیگر حضرات نے استحسان کی بنیاد پر اس مسئلہ کی تخریج فرمائی ہے،-اور حقیقت یہی ہے کہ پانی کی طہارت ونجاست کے احکام استحسان پر ہی مبنی ہیں- یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حدیث شریف سے یہ متعین ہوگیا ہے کہ ماءِ کثیر میں تغیرِ اوصاف پر ہی نجاست کا مدار ہے، پس جانبِ وقوع اور جانبِ آخر، نجاستِ مرئیہ وغیر مرئیہ، سب کا حکم یکساں ہوگا، اور ہر طرف سے وضوء کرنا درست ہوگا۔ شامی میں ہے:

وقال في الفتح: وعن أبي يوسف أنه كالجاري لا يتنجس إلا بالتغير، وهو الذي ينبغي تصحيحه، فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها ; لأن الدليل إنما يقتضي

عند الكثرة عدم التنجس إلا بالتغير من غير فصل. اهـ.......وأنه ظاهر المتون وكذا قال في الكنز هنا، وهو كالجاري، ومثله في الملتقى. وظاهره اختيار هذه الرواية ; فلذا اختارها في الفتح واستحسنها في الحلبة لموافقتها لما مر عنه في الجاري. قال: ويشهد له ما في سنن ابن ماجه عن: جابر رضي الله عنه قال: انتهيت إلى غدير فإذا فيه حمار ميت فكففنا عنه حتى انتهى إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إن الماء لا ينجسه شيء فاستقينا وأروينا وحملنا۔ (شامی، فرفور: ۱/۶۳۵)

سابقہ تفصیل سے واضح ہوا کہ دلیل کے اعتبار سے یہی راجح ہے کہ تمام جانب سے وضوء درست ہے۔اوراس مسئلہ میں احناف کے نزدیک حکم کا مدار سریانِ نجاست ہے،اور ماءِ قلیل میں اس کی قلت کے سبب یہ بات یقینی مانی گئی کہ پانی کے تمام اجزاء میں اجزاءِ نجاست شامل ہیں،اس لیے قلیل پانی ناپاک ہوجائے گا،اور ماءِ کثیر میں اس کی کثرت اورنجاست کی قلت کے سبب اجزاءِ نجاست کا ہر طرف موجود ہونا یقینی نہیں، اس لیے پانی پاک ہوگا،تا آنکہ اجزاءنجاست کا پانی میں ہر جگہ موجود ہونا یقینی ہوجائے ،اوراس کی علامت یہ ہے کہ نجاست کا کوئی وصف پانی میں ظاہر ہوجائے۔

البتہ موضع نجاست سے احتراز کے متعلق البحر الرائق میں مذکور دو اقوال کا ذکر یہاں عنوانِ بحث سے متعلق ہونے کے سبب مفید ہوگا۔

(الف) ذخیرہ میں بعض حضرات کا قول مذکور ہے کہپانی کو اس قدر حرکت دے،جس قدر تحریک کی وضوء میں ضرورت ہوتی ہے،اس تحریک سے اگر نجاست میں حرکت آئے تو موضع نجاست کو چھوڑ دے۔

(ب) بعض حضرات کا کہنا ہے کہ تحری کرے،اور تحری کے مطابق جہاں تک سریانِ نجاست کا گمان ہو،اتنی جگہ چھوڑ کر وضوء کرے۔منیہ میں اسی کو اصح کہا گیا ہے۔

ان دونوں اقوال کا حاصل یہی ہے کہ ماءِ کثیر میں بھی جانبِ وقوع کے ناپاک

ہونے اور اس کی تحدید میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار کیا جائے[۱]۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ اگر ان اقوال کا اعتبار کیا جائے تو ماءِ کثیر کی تحدید مزید دشوار ہوگی اور ماءِ کثیر کے متعلق فقہاءِ کرام کی ذکر کردہ ساری تفصیل و تحقیق بے سود قرار پائے گی۔ اسی لیے صاحبِ بحر نے اس کے بعد معراج الدرایہ اور مجتبی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ فتوی اسی پر ہے کہ موضعِ وقوع سے وضوء کرنا جائز ہے اور عمومِ بلوی کے پیش نظر مشائخِ بلخ نے اس قول کو مختار قرار دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ قبل التحریک بھی موضع استنجاء سے وضوء کرنا درست ہے۔ (البحر الرائق: ۱/ ۱۵۱)

استہلاک

بعضے کتب میں کچھ ایسی عبارات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ استہلاک کے قاعدے پر مبنی ہے۔ جیسے کہ درمختار میں ہے کہ "اصح قول کے مطابق دیگر مائعات کا حکم بھی پانی کی طرح ہے، پس اگر دہ در دہ شیرہ میں پیشاب گر جائے تو شیرہ ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح پیر سے نکلنے والا خون شیرہ کے ساتھ بہ جائے تو شیرہ ناپاک نہ ہوگا، اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔" اس پر علامہ شامی حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ایسا شیرہ پاک ہوگا اور اس کا پینا حلال ہوگا، کیوں کہ یہ ماءِ کثیر کے حکم میں ہے اور نجاست اس میں مستہلک (ہلاک اور فنا) ہو جاتی ہے۔ لأنه جعل فی حکم الماء فتستهلك فيه النجاسة۔ (شامی، فرفور: ۱/ ٦١٩)

اسی طرح بدائع میں ہے: "اگر ماءِ جاری کی نہر یا نالی میں مردہ جانور پڑا ہو، اور نہر کا اکثر پانی مردے پر سے ہو کر گذرتا ہے تو یہ ناپاک ہوگا اور اگر مردے پر سے ہو کر

[۱] یہیں سے ایک دوسری بحث کا دروازہ کھلتا ہے کہ جو حضرات جانبِ وقوع کی نجاست کے قائل ہیں، ان کے مطابق جانبِ وقوعِ نجاست میں ماءِ کثیر کا کس قدر حصہ ناپاک سمجھا جائے گا، یا کس قدر حصہ سے اجتناب کیا جائے گا؟ آگے مستقلاً اختصار کے ساتھ اس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔

گذرنے والا پانی قلیل ہوتو پانی پاک ہوگا اور وضو درست ہوگا، کیوں کہ احکام شرعیہ میں مغلوب کومعدوم کے ساتھ لاحق سمجھا گیا ہے۔‘‘

وإن كان أكثره يجري على الجيفة، فكذلك لأن العبرة للغالب، وإن كان أقله يجري على الجيفة والأكثر يجري على الطاهر يجوز التوضؤ به من أسفل الجيفة؛ لأن المغلوب ملحق بالعدم في أحكام الشرع (١/٤٠٢)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ماء اور مائعات کی طہارت ونجاست کے مسائل کی تخریج میں ’استہلاک‘ کی تعبیر وسعت ومجاز پر مبنی ہے، حقیقت پر مبنی نہیں۔ دراصل اس تعبیر کا ماخذ ’المغلوب فی حکم المستھلک‘ کا قاعدہ ہے، جو طہارت، رضاعت، ایمان اور اطعمہ کے مختلف مسائل میں جاری ہوتا ہے،[١] مگر ماء اور مائعات کی طہارت ونجاست

---

[١]قال: (وإذا اختلط اللبن بلبن شاة). صورة المسألة ظاهرة، وكذا تعليل أبي يوسف في المسألة الثانية لما ذكرنا أن المغلوب كالمستهلك لعدم بقاء منفعته. كما إذا صب كوز من الماء العذب في البحر. ووجه قول محمد وزفر أن الغلبة هاهنا غير متصورة؛ لأن الجنس لا يغلب الجنس، إذ الغلبة بالاستهلاك والشيء لا يصير مستهلكا في جنسه؛ لأن الاستهلاك بفوات منفعة المستهلك، وذلك يقتضي اختلاف المقصود، والمقصود هنا متحد، وإذا لم يتصور الغلبة كانا متساويين في المقصود فيتحقق الرضاع من القليل صورة ومعنى فتثبت الحرمة بهما جميعا، وعن أبي حنيفة في هذا روايتان: في رواية قوله: كقول أبي يوسف وبه قال الشافعي في قول، وفي رواية كقول محمد وزفر، وأصل المسألة في الأيمان فيما إذا حلف لا يشرب من لبن هذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة أخرى وهو غالب فشربه فهو على هذا الاختلاف، عنه أبي يوسف لا يحنث؛ لأن المغلوب كالمستهلك، وعند محمد يحنث؛ لأن الشيء يتكثر بجنسه ولا يصير مستهلكا.

(وإذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم بأغلبهما عند أبي يوسف رحمه الله)؛ لأن الكل صار شيئا واحدا فيجعل الأقل تابعا للأكثر في بناء الحكم عليه (وقال محمد) وزفر (يتعلق التحريم بهما)؛ لأن الجنس لا يغلب الجنس فإن الشيء لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود. وعن أبي حنيفة في هذا روايتان، وأصل المسألة في الأيمان .(العناية شرح الهداية: ٣/٤٥٣)

کے متعلق مستقل اور خصوصی قواعد واحکام ہیں، اس لیے ان مسائل میں یہ قاعدہ جاری نہیں ہوتا۔ اُن ابواب میں مقدارِ قلیل میں بھی یہ قاعدہ جاری ہوتا ہے اور قلیل کو مستہلک ومعدوم قرار دیا جاتا ہے، جب کہ ماءِ قلیل میں واقع قلیل نجاست، مذکورہ قاعدہ سے مستہلک ہونے کے باوجود معدوم نہیں سمجھی جاتی، بلکہ نجاست میں مؤثر ہوتی ہے؛ مگر چوں کہ بعض مسائل میں یہ ممکن ہوتا ہے کہ استہلاک کے عنوان سے حکم کو بیان کیا جاسکے، جیسے کہ ماءِ کثیر میں اتنی قلیل نجاست گر جائے جس کا کوئی اثر اور وصف پانی میں ظاہر نہ ہو؛ تو طہارتِ ماء اور عدمِ اعتبارِ نجاست کا حکم پانی اور نجاست کے خصوصی قواعد (سریانِ نجاست عدمِ سریان) کے اعتبار سے ہی ہے، مگر نجاست غیر مرئیہ جیسی بعض صورتوں میں 'استہلاک' سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

مجاورت:

اس مسئلہ میں ایک اور قول معتزلہ کا ہے، یہ حضرات عموماً فقہِ حنفی کے پیروکار ہیں، مگر اس مسئلہ میں ان کا جمہورِ احناف سے اختلاف ہے، اور 'مجاورت' کی بنیاد پر حکم کی تخریج کرتے ہیں، اور قلیل نجاست سے بھی ماءِ کثیر کو ناپاک قرار دیتے ہیں۔ اس تخریج کا خلاصہ یہ ہے: معتزلہ گرچہ احناف میں شمار ہوتے ہیں اور اہلِ سنت کی طرح جزءِ لایتجزی کے قائل ہیں، مگر احناف کے قاعدہ: إن نجاسة الماء بالسريان میں حنفیہ سے اختلاف رکھتے ہیں، اور نجاست بالجوار کی بنیاد پر ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر حوض میں نجاست کا کوئی جزءِ لایتجزی گر جائے تو اس جزء کی مجاورت میں آنے والے پانی کے اجزاء ناپاک ہوں گے، پھر ان اجزاء کی مجاورت سے دوسرے اجزاءِ ماء بھی ناپاک ہوں گے۔ وهكذا إلى آخر الحوض۔ فتح القدیر، البحر الرائق اور شامی میں حوض سے وضوء کی افضلیت کے ضمن میں یہ مسئلہ مذکور ہے، اور علامہ شامی نے بہت عمدہ بحث

فرمائی ہے۔مگر ہمارے مسئلہ سے غیر متعلق ہونے کے سبب اس کو ترک کیا جاتا ہے۔ [۱]

اس بحث سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں اس حکم میں سریانِ نجاست کو ہی مدار بنایا گیا ہے۔

نوٹ: بعض حضرات نے غلط طریقہ سے معتزلہ کی طرف 'لا متناہی تقسیم' والا قول منسوب کر کے معتزلہ کے قول کی تخریج کی ہے، یعنی نجاست کے اجزاء کی تقسیم اِلی مالا نہایۃ ہوگی اور پانی کے اجزاء کی بھی، اس طرح پانی کے ہر جز کے ساتھ نجاست کا جز شامل ہوگا اور پورا پانی ناپاک ہوگا، چاہے کثیر کیوں نہ ہو۔

---

[۱] فلاسفہ جزءِ لایتجزی کے قائل نہیں، بلکہ لا متناہی تقسیم کے قائل ہیں، اور اجزاءِ نجاست کی لا متناہی تقسیم کی بنیاد پر پورے پانی میں سریانِ نجاست کے قائل ہیں اور اس طرح ان کے یہاں بھی ماءِ کثیر ناپاک ہوگا۔

جزءِ لایتجزی کے اعتبار سے جمہور احناف کی تخریج یوں ہوگی کہ نجاست کے اجزاء کا 'جزءِ لایتجزی' تک منقسم ہونا اور ان اجزاء کا ماءِ طاہر میں مخلوط ہونا فرض کریں تو اس کے بعد بھی نجاست کے اجزاء کے مقابلہ میں حوض میں موجود پانی کے اجزاء یقیناً نجاست کے اجزاء سے بہت زیادہ ہیں، اس لئے وہ پاک ہوں گے، پس تمام پانی پر نجاست کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور غلبہ کے اعتبار سے یا شک فی النجاسۃ یا ضرورت کی بنیاد پر پانی کو پاک کہا جائے گا، وقع الشک فی تنجس شیء منہ بلا تعیین فیؤخذ بالمتیقن أو لضرورۃ أن الماء لا یحرز فی البیوت حکموا بطہارۃ الکل، اھ من السندی۔ (تقریرات رافعی) یا یوں کہا جائے گا کہ احناف کے نزدیک نجاست کا مدار سریانِ نجاست پر ہے، اور چوں کہ کثیر پانی میں قلیل نجاست کا سیریان نظر نہیں آتا، اس لیے ظہورِ اثر کی بنیاد پر سریان وعدم سریان نجاست کا فیصلہ کر کے پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ (شامی وتقریرات رافعی: ۱/۶۲۱)

(٦) ماءِ کثیر کب ناپاک ہوگا؟

مفتی بہ اور مشہور قول یہی ہے کہ ماءِ کثیر اور ماءِ جاری میں میں نجاست کا مدار تغیر اوصاف پر ہی ہے۔ اور جب تک تغیر وصف نہ ہو، پانی ناپاک نہیں کہا جائے گا، چاہے نجاست پانی میں نظر آتی ہو۔

البتہ جیسا کہ سابق میں مذکور تفصیل سے واضح ہوا: بعض فقہاءِ کرام سریان کی دلیل کا اعتبار کرتے ہوئے ماءِ کثیر کی اس جانب کو ناپاک قرار دیتے ہیں، جدھر نجاست گری ہو؛ چاہے ماءِ کثیر کے اوصافِ ثلاثہ میں کچھ تغیر نہ ہوا ہو۔ اور اس صورت میں ضرورت پڑے گی کہ ماءِ کثیر کی کتنی مقدار جانبِ وقوع میں ناپاک قرار دی جائے؟ اور اسکی تعیین وتقدیر کا طریقہ کیا ہوگا؟

شامی، بحر وغیرہ میں متعدد اقوال منقول ہیں:

أنه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسره في الإملاء عن أبي حنيفة؛

دوسرا قول کفایہ شرح ہدایہ کے حوالے سے نقل کیا ہے:

وقدر الحوض الصغير في الكفاية وشرح الهداية بأربع أذرع في أربع

تیسرا قول ذخیرہ کے حوالے سے یہ نقل کیا ہے کہ

وفي الذخيرة عن بعضهم يحرك الماء بيده مقدار ما يحتاج إليه عند الوضوء، فإن تحركت النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع

چوتھا قول یہ نقل کیا ہے کہ

وقال بعضهم: يتحرى في ذلك إن وقع تحريه أن النجاسة لم تخلص إلى هذا الموضع توضأ وشرب منه.

مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ بھی اس کی اصل کی طرح رائ مبتلی بہ پر تفویض کی فرع ہے۔ یعنی جس طرح ماءِ قلیل وکثیر کی تحدید کا مسئلہ رائے مبتلی بہ پر موقوف ہے، اسی

طرح جو حضرات ماءِ کثیر کی جانبِ وقوع کو ناپاک کہتے ہیں، ان کے نزدیک ناپاک پانی کی تحدید خلوص وسرایت کے متعلق مبتلی بہ کی رائے اور اندازے پر موقوف ہے۔

درمختار میں ہے:

(والمعتبر) في مقدار الراكد (أكبر رأي المبتلي به فيه، فإن غلب على ظنه عدم خلوص) أي وصول (النجاسة إلى الجانب الآخر جاز وإلا لا)هذا ظاهر الرواية عن الإمام، وإليه رجع محمد، وهو الأصح كما في الغاية وغيرها، وحقق في البحر أنه المذهب، وبه يعمل۔

وحقق في البحر أنه المذهب أي المروي عن أئمتنا الثلاثة وأكثر من النقول الصريحة في ذلك: أي في أن ظاهر الرواية عن أئمتنا الثلاثة تفويض الخلوص إلى رأي المبتلى به بلا تقدير بشيء (شامی مع الدر:۱/۲۳۸)

یہ اور اس جیسی دوسری عبارات گرچہ کثیر وقلیل کی تحدید کے طور پر ذکر کی گئ ہیں، مگر اس کا ظاہر یہی ہے کہ ماءِ کثیر میں بھی خلوص کا اعتبار کیا جائے گا اور ظنِ مبتلی کے مطابق جس قدر حصے میں خلوص کا گمان غالب ہو، اس کے ماوراء سے ہی وضو کرنا درست ہوگا۔ اور اسی وجہ سے ہدایہ وغیرہ میں ہے کہ جاز الوضوء من الجانب الآخر۔

حاشیہ شرح وقایہ میں علامہ لکھنوی فرماتے ہیں:

قوله: بل من الجانب الآخر، اختلف فى مقدار التنحى على أقوال ذكرناها فى السعاية والذى صححه صاحب البحر تبعاً لشارح المنية أنه يتحرى فإن وقع تحريه على أن النجاسة لم تخلص إلى هذا الموضع جاز الوضوء۔ (حاشيه شرح الوقاية:۸۷)

البتہ جیسا کہ سابق میں گذر چکا، استحساناً ماءِ کثیر کی تمام جوانب سے وضوء کرنا درست ہے۔ شرح وقایہ میں ہے:

أن الغدير العظيم الذى لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر إذا وقعت النجاسة فى أحد جوانبه جاز الوضوء من الجانب الآخر ثم قدر هذا بعشر

فی عشر و إنما قدر به بناء علی قوله علیه السلام من حفر بیرا فله حولها أربعون ذراعا ....وإن أراد أن یحفر بیر بالوعة یمنع أیضاً ...... فعلم أن الشرع اعتبر العشر فی العشر فی عدم سرایة النجاسة حتی لو کانت النجاسة تسری یحکم بالمنع، ثم المتأخرون وسعوا الأمر علی الناس و جوزوا الوضوء فی جمیع جوانبه (شرح الوقایة: ۸۸)

نوٹ: مجموعہ رسائل علامہ قاسم بن قطلو بغا میں پہلا رسالہ بنام: رفع الاشتباہ عن مسائل المیاہ اسی مسئلہ کے متعلق ہے۔

اس میں وہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ ماءِ کثیر میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار فرماتے ہیں اور کسی تحدید کے قائل نہیں، نیز امام صاحبؒ کے قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ نجاست کے خلوص وسریان کے متعلق مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار کیا جائے گا، پس جس قدر حصے میں خلوص کا یقین (گمان غالب ہو) اس قدر حصے سے اجتناب کیا جائے گا اور اس کے ماوراء پانی پاک سمجھا جائے گا۔ یعنی رائے مبتلی بہ کا اعتبار کثرت سے متعلق نہیں، خلوص سے متعلق ہے۔ ہاں عدمِ خلوص کثرت کی دلیل ہے۔ کیوں کہ تمام نجاستوں میں سریان وخلوص یکساں نہیں ہوتا۔

نیز وہ فرماتے ہیں کہ فقہاء کی عبارات مقدارِ کثرت کے بیان کے لیے نہیں، اس لیے کہ ایک طرف کی نجاست اور تحریک دوسری جانب نہ پہنچے، ایسی کثرت دیکھنے کے لیے تو دونوں کناروں کا دیکھنا ضروری ہوگا، (حالاں کہ اس طرح دونوں کناروں کو دیکھنا ضروری نہیں) بلکہ یہ دیکھنا ہے کہ غدیر وغیرہ کے پانی کی وہ کم سے کم مقدار کیا ہے جس میں ایک طرف کی نجاست یا تحریک دوسری طرف نہیں پہنچتی، تا کہ وہاں سے حدِ کثرت کی ابتداء سمجھی جائے، اور اس کے مقابل کو قلت کی آخری حد قرار دیا جائے۔

اور تمام جانب سے (بشمول جانبِ وقوع) وضو کا درست ہونا امام ابو یوسفؒ کا

قول ہے۔اور علامہ فرماتے ہیں کہ یہی ان کے نزدیک مختار ہے۔

أن الكلام ليس في بيان نهاية الكثرة؛ لأن أكثر ما لا يخلص بعضه إلى بعض وأكثر ما لا يتحرك أحد طرفيه بتحرك الطرف الآخر، إنما تحقق في نحو الطرفان بل الكلام في أقل ما لا يخلص بعضه إلى بعض؛ ليكون مبتدأ حد الكثرة ويتحقق مقابلة الذي هو نهاية حد القلة، وأنه قد روي في اعتبار التحريك ثلاث روايات إحداها: الخ (رفع الاشتباه: ٦٢)

وبهذا تبين ما قدمته لک من أن الدلائل المذكورة دلائل خلوص النجاسة، لا دلائل الكثرة التى لا يكون معها التنجس إلا بالظهور، كما زعم من لم يحقق سر المسألة عند أبى حنيفة رحمه اللّٰه۔

وعبارة الاختيار والتحفة والبدائع ومن تبعها صريحة فى أن المراد خلوص الماء إلى الجانب الآخر، وأنه دليل الكثرة۔ (رفع الاشتباه: ٩٠)

اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کا صحیح مذہب وہ ہے، جس کو امام رازی نے احکام القرآن، سورہ فرقان، میں بیان فرمایا ہے کہ: جس پانی میں نجاست واقع ہو جائے اس میں ہمارے اصحاب کا مذہب یہ ہے کہ پانی کے جس حصے کے متعلق بھی یہ یقین یا غلبہ ظن ہو کہ اسمیں نجاست شامل ہے تو اس کا استعمال درست نہیں، اور اس حکم میں سمندر کا پانی، کنویں اور تالاب کا پانی، ماءِ راکد اور ماءِ جاری، سب برابر ہیں۔پس سمندر کے پانی میں بھی اگر نجاست گر جائے تو پانی کے جس حصے میں نجاست ہو، اس کا استعمال درست نہ ہوگا، اور یہی حکم ماءِ جاری کا ہے۔

اور غدیر میں ہمارے اصحاب کا تحریک کا اعتبار کرنا؛ واقع نجاست کے دوسری جانب سرایت کرنے کے متعلق گمانِ غالب کے حصول کے لیے ہے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ نجاست واقع ہونے کے باوجود کسی پانی کو استعمال کرنا درست ہو (جیسے ماءِ کثیر) اور کسی پانی کو استعمال کرنا درست نہ ہو (مثلاً ماءِ قلیل)۔اسی لیے فقہاء نے فرمایا ہے کہ جس جانب میں نجاست ہو اس جانب کا پانی استعمال کرنا درست نہیں۔

وإنما حقيقة مذهبه ما قاله الرازی فی أحكام القرآن من سورة الفرقان وهو قوله: وأما الماء الذی خالطه نجاسة فإن مذهب أصحابنا فيه: أن كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة أو غلب فی الظن ذلك الخ (رفع الاشتباه: ۹۱)

وقد روي اعتبار خلوص النجاسة بخلوص الماء لنفسه وبالتحريك على ما قدمت لك من عبارة الأصل والإملاء. وقال شمس الأئمة : المذهب الظاهر التحري والتفويض إلى رأي المبتلي من غير حكم بالتقدير، فإن غلب علي الظن وصولها تنجس، وإن غلب عدم وصولها لم ينجس، وهذا هو الأصح. انتهى. و صححه في الغاية وغيرها ووجه أصحيته أن المعتبر سريان النجاسة، وهو يختلف باختلاف كثرتها وقلتها فقد لا يسري كوز خمر إلى طرفي غدير على نهاية ما يتحرك (رفع الاشتباه: ۹۷-۹۶)

---

(۷) نجاستِ خفیفہ میں معفو عنہ مقدار:

احناف کے نزدیک نجاست کی دو قسمیں ہیں: نجاستِ غلیظہ، نجاستِ خفیفہ۔ اور کپڑے یا جسم پر نجاست لگ جائے تو مقدارِ قلیل معفو عنہ ہے، اور کثیر معفو عنہ نہیں، یعنی وہ صحتِ صلاۃ میں مانع ہوگی۔ پھر نجاستِ غلیظہ میں قلیل وکثیر کے درمیان حدِ فاصل 'قدرِ درہم' ہے۔ یعنی درہم کے بقدر اور اس سے کم معاف ہے۔ اس سے زیادہ کثیر ہے اور مانع صلاۃ ہوگی۔ جب کہ نجاستِ خفیفہ میں مقدارِ معفو عنہ کی تحدید میں مختلف اقوال ہیں: امام ابوحنیفہؒ سے منقول ظاہر روایت یہ ہے کہ 'کثیر فاحش' یعنی کپڑے یا جسم کے بہت زیادہ حصے پر لگی ہو تو مانع صلاۃ ہے، ورنہ نہیں۔ اور کثیر فاحش کے متعلق امام ابو یوسفؒ نے حضرتِ امامؒ سے دریافت فرمایا تو امام صاحبؒ اس کی کوئی تحدید کرنے پر راضی نہ ہوئے، اور فرمایا کہ لوگ جس کو 'بہت زیادہ' سمجھے وہ مقدار مراد ہوگی؛ البتہ دیگر حضراتِ فقہاء کے اس میں مختلف اقوال ہیں، مثلاً: نصفِ ثوب، نصفِ ثوب سے

زیادہ، ذراع فی ذراع، شبر فی شبر، قدم فی قدم، اور ربع ثوب: مختلف اقوال ہیں۔

محیط برہانی میں شیخ ابوعلی الدقاق کے حوالے سے، اور بدائع الصنائع میں حاکم فی مستدرکہ کے حوالے سے امام ابوحنیفہؒ ہی کا ایک قول ربع ثوب کی تحدید کا ہے۔ اور اصحابِ متون وشراح نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ علامہ کاسانی اور ابن ہمام اور صاحبِ ہدایہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ شریعت نے بہت سے احکام میں ربع کو کل کا درجہ دیا ہے، اس لیے یہ تحدید 'احسن' ہے۔ پس 'ربع' کو کثیر سمجھا جائے گا اور اس سے کم مقدار قلیل اور معفو عنہ ہوگی۔

'ربع ثوب' کا اعتبار کرنے کی کیفیت کیا ہوگی؟ شامی میں ہے کہ اس میں فقہاءِ احناف کے تین گروہ ہیں: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ 'ربع مصاب' یعنی کپڑے اور بدن کے اس حصے کا 'ربع' کا اعتبار ہوگا، جس پر ناپاکی لگی ہو، جیسے جسم میں ہاتھ، پیر، چہرہ، اور کپڑے میں دامن، آستین وغیرہ۔ تحفۃ الفقہاء، محیط برہانی، مجتبی اور السراج الوہاج میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے، اور حقائقِ منظومہ میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ دوسرے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ پورے جسم اور جسم پر موجود پورے کپڑے کے ربع کا اعتبار کیا جائے گا۔ مبسوط میں اس کو صحیح کہا گیا ہے اور علامہ حصکفی نے حلبی کے حوالے سے اس کو مختار کہا ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ ما تجوز بہ الصلوۃ کپڑے کی ربع مقدار کا اعتبار کیا جائے۔ مثلاً ناف سے رکبہ تک کی لنگی ما تجوز بہ الصلاۃ کپڑا ہے، اس کی ربع مقدار کو نجاستِ خفیفہ کی مقدار معفو عنہ کا پیمانہ بنایا جائے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں کہ ابونصر احمد الاقطع بغدادی کے بقول یہ قول 'اصح ماروی فیہ' ہے۔ محقق ابن ہمامؒ فتح القدیر میں آخری دو قول کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جسم پر جتنا کپڑا موجود ہو اس کے ربع کا اعتبار ہوگا، خواہ پورے بدن کو چھپانے والا لباس ہو یا ما تجوز بہ الصلاۃ کپڑا ہو۔

مذکورہ تین اقوال نقل فرمانے کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ تینوں کی مختلف حضرات نے تصحیح فرمائی ہے، اس لیے تصحیح میں اختلاف ہے، مگر چوں کہ قول اول 'مفتی بہ' ہے، اس لیے وہ راجح ہوگا۔

اس مقام پر علامہ حصکفی نے حلبی ونہر کے حوالے سے ربع جمیع بدن کا اعتبار کرنا، ربع مصاب کے مقابلہ میں راجح قرار دیا ہے، حاشیہ میں اس کی تائید میں علامہ شامی نے علامہ خیر الدین رملی کا ایک اعتراض بھی نقل فرمایا ہے، پھر اس کا جواب بھی دیا ہے، اس سوال وجواب سے 'ربع ثوب' کی تحدید کا معیار سمجھنے میں مزید مدد ملتی ہے، اس لیے یہاں اس کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔

علامہ خیر الدین رملی فرماتے ہیں کہ نجاست میں مقدارِ معفو عنہ کا مسئلہ تخفیف پر مبنی ہے۔ اور مفتی بہ قول 'ربع مصاب' میں تشدید ہے، تخفیف نہیں؛ کیوں کہ اس صورت میں ایسا ہوسکتا ہے کہ 'ربع مصاب' قدرِ درہم سے کم ہونے کے باوجود اس کو مانع وغیر معفو عنہ قرار دیا جائے، جب کہ قدرِ درہم کا غلیظہ ہونے کے باوجود غیر مانع اور معفو عنہ ہونا مسلم ہے۔ مثلاً انگلی وانگوٹھے پر ناپاکی لگے تو یہاں 'ربع مصاب' قدرِ درہم سے بھی کم ہوگا، حالاں کہ اتنی کم مقدار تو نجاستِ غلیظہ میں بھی مانع نہیں ہوتی۔

علامہ شامیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ 'ربع مصاب' کی تحدید کے ضمن میں فقہاء نے ہاتھ، پیر وغیرہ کی جو مثالیں ذکر فرمائی ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہاتھ، پیر کو ایک مکمل عضو سمجھا جائے گا۔ اس لیے یہ اعتراض وارد نہ ہوگا۔ (شامی: ۱/۳۶۷)

علامہ شامیؒ کے اس جواب سے واضح ہوتا ہے کہ 'ربع مصاب' میں جسم اور کپڑے کے بڑے حصوں کا اعتبار ہوگا، اور ہر بڑے حصے کے ضمن میں چھوٹے حصوں

کا اعتبار نہ ہوگا۔

یادداشت:

(۱) نجاستِ غلیظہ میں حد فاصل یعنی 'قدرِ درہم' بھی قلیل میں شامل ہے، جب کہ خفیفہ میں حد فاصل یعنی 'ربع' کثیر میں شامل ہے۔

(۲) نجاستِ خفیفہ وغلیظہ کی یہ تقسیم اور معفوعنہ کی تفصیل کپڑے اور بدن کے اعتبار سے ہے۔ پانی یا مائعات کے اعتبار سے نہیں، یعنی ماء قلیل ادنی نجاستِ غلیظہ یا خفیفہ گرنے سے ناپاک ہوجائے گا، اس میں قلیل وکثیر (ربع مصاب یا قدرِ درہم) کا کوئی فرق نہیں؛ البتہ ایسا پانی اس میں گرنے والی ناپاکی کے اعتبار سے غلیظہ یا خفیفہ کہا جائے گا۔اور باوجود وقوع نجاست کے اگر کسی پانی کو ضرورۃً پاک کہا جائے تو یہ اس بحث سے خارج ہے۔(شامی:۱/۳۶۹)

المحیط البرهانی:

وأما النجاسة الخفيفة، فالتقدير فيها بالكثير الفاحش هكذا ذكر محمد رحمه الله في هذا الكتاب، وفي الأصل ولم يبين لذلك حدا، وروى بشر بن غياث عن أبي يوسف رحمه الله، قال: سألت أبا حنيفة رحمه الله عن حد الكثير الفاحش فكره أن يحد فيه حدا، فقال: الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويكثرونه، وكان لا يقدر ما استطاع؛ لأن المقادير لا تعرف قياسا.

وروى الحسن في المجرد: عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: الكثير الفاحش شبر في شبر في كتاب الصلاة للمعلى قال: هو شبر أو أكثر، وعن محمد رحمه الله أنه قال: الكثير الفاحش هو ربع الثوب، وذكر أبو علي الدقاق رحمه الله في كتاب الحيض : الكثير الفاحش عند أبي حنيفة، ومحمد رحمهما الله ربع الثوب، (المحيط:۱/۱۹۳)

فتح القدير:

وقوله لأن التقدير فيه بالكثير الفاحش يفيد أن أصل المروي عن أبي حنيفة ذلك على ما هو دأبه في مثله من عدم التقدير، فما عد فاحشا منع وما لا فلا حتى

روي عنه أنه كره تقديره، وقال: الفاحش يختلف باختلاف طباع الناس، فوقفه على عد طباع المبتلى إياه فاحشا، وقد روي عنه تقديره بربع الثوب وربع أدنى ثوب يجوز فيه الصلاة، وعن أبي يوسف شبر في شبر. وعنه ذراع في ذراع ومثله عن محمد، وعن محمد أن يستوعب القدمين ويظهر أن الأول أحسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل في مسألة الثوب ينجس الأربعة وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فيهما. (فتح القدير: ١/٢٠٤)

تبيين الحقائق:

وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يثبت التعلم ما لم يغلب على ظنه أنه قد تعلم ولا يقدر بشيء؛ لأن المقادير تعرف بالنص لا بالاجتهاد ولا نص هنا فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو دأبه في مثله كحبس الغريم والنجاسة المخففة المانعة من الصلاة والأعمال المفسدة للصلاة ونحو ذلك (تبيين: ٧/١١٤)

بدائع الصنائع:

وأما حد الكثير من النجاسة الخفيفة فهو الكثير الفاحش في ظاهر الرواية. وروي عن أبي يوسف أنه قال: سألت أبا حنيفة عن الكثير الفاحش فكره أن يحد له حدا، وقال: الكثير الفاحش ما يستفحشه الناس ويستكثرونه وروى الحسن عنه أنه قال: شبر في شبر، وهو المروي عن أبي يوسف أيضا. وروي عنه ذراع في ذراع، وروي أكثر من نصف الثوب، وروي نصف الثوب، ثم في رواية نصف كل الثوب، وفي رواية نصف طرف منه .....وذكر الحاكم في مختصره عن أبي حنيفة ومحمد: الربع، وهو الأصح؛ لأن للربع حكم الكل في أحكام الشرع في موضع الاحتياط، ولا عبرة بالكثرة والقلة حقيقة (تحفة الفقهاء وبدائع الصنائع: ١/٨٠)

رد المحتار:

لكن اعترضه الخير الرملي بأن هذا القول يؤدي إلى التشديد لا إلى التخفيف فإنه قد لا يبلغ ربع المصاب الدرهم فيلزم جعله مانعا في المخففة مع أنه معفو عنه في المغلظة إذ لو كان المصاب الأنملة من البدن يلزم القول بمنع ربعها على القول بمنع ربع المصاب. اهـ. وفيه نظر؛ لأن مقتضى قولهم كاليد و الرجل اعتبار كل من اليد والرجل بتمامه عضوا واحدا فلا يلزم ما قال تأمل. .... والحاصل أن المائع متى أصابته نجاسة خفيفة أو غليظة وإن قلت تنجس

ولا يعتبر فيه ربع ولا درهم، نعم تظهر الخفة فيما إذا أصاب هذا المائع ثوبا أو بدنا فيعتبر فيه الربع كما أفاده الرحمتي، واستثنى ح خرء طير لا يؤكل بالنسبة إلى البئر فإنه لا ينجسها لتعذر صونها عنه كما تقدم في البئر (رد المحتار : ٢/٣٦٧-٣٦٨)

----

(۸) آشوب چشم کا پانی ناقض وضو ہے یا نہیں؟

آنکھوں سے آشوب چشم کی وجہ سے نکلنے والا پانی پاک ہے یا ناپاک؟

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ منیہ میں امام محمدؒ کے حوالے سے منقول ہے کہ 'میں ایسے شخص کو ہر وقتِ صلوۃ کے لیے وضو کرنے کا حکم دوں گا، کیوں کہ اس پانی میں احتمال ہے کہ یہ پیپ ہو (جو ناپاک ہے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ پیپ نہ ہو اور پاک ہو۔

امام محمدؒ کی اس تاویل پر ابن ہمامؒ تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مستحاضہ و معذور کی طرح ایسے شخص کو بھی ہر وقت کا الگ سے وضو کرنے کا یہ حکم بطور استحباب ہوگا، کیوں کہ اس پانی کے ناقض وضو ہونے، نہ ہونے میں شک ہے، اور الیقین لا یزول بالشک کے قاعدے کے مطابق اس شک کی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اس کے بعد ابن ہمامؒ خود فرماتے ہیں کہ مبتلی بہ یعنی ایسے آدمی کو اگر کسی علامت سے، یا اطباء کی تحقیق وخبر کی بنیاد پر گمان غالب ہو کہ یہ صدید اور پیپ ہی ہے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور مستحاضہ کے قاعدے کے مطابق اگر سیلانِ ماء مسلسل جاری رہتا ہے تو ہر نماز کے وقت پر وضو کرنے کا حکم اس کو لاگو ہوگا۔ ابن ہمامؒ کی اس عبارت پر گرفت کرتے ہوئے صاحبِ بحر ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ سراج الوہاج میں ہے کہ یہ شخص معذور ہی ہے، اور اس اعتبار سے یہ حکم وجوبی ہوگا۔ یعنی یہ پانی ناقض ہے اور ایسا شخص بہ حکم معذور ہر وقت کا وضو کرے گا۔ اور صاحبِ مجتبی بھی یہی فرماتے ہیں۔

اس مقام پر علامہ شامیؒ نے تفصیلی بحث فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آنکھ سے نکلنے والا پانی اگر متغیر ہے، تو یقینا ناقض ہے، کیوں کہ یہ تغیر اس کے پیپ ہونے کی علامت ہے، اور اگر متغیر نہیں تو اس میں دونوں احتمال ہے۔ پھر اس احتمال کی صورت میں ترجیح کا طریقہ یہ ہے کہ اگر پانی نکلنا کسی بیماری کے سبب ہو تو اس صورت میں بھی اس کو پیپ سمجھا جائے گا۔ اور بعض صورتوں میں آنکھوں کا درد علت اور بیماری کی دلیل ہوتا ہے اس لیے بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اگر درد اور بیماری کے ساتھ آنکھ سے پانی نکلے تو ناقض ہوگا۔

چوں کہ علامہ شامیؒ کے نزدیک آشوب چشم سے نکلنے والے پانی کا ناقض ہونا راجح ہے اس لیے اولاً مجتبی کی مکمل عبارت نقل فرمائی ہے، جس میں ناقض ہونے کی صراحت ہے، پھر غرب فی العین کے معنی متعدد کتابوں سے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ مجھ سے ایک ایسے شخص کے بارے میں سوال کیا گیا تھا، جس کو اولاً آشوب چشم کی وجہ سے پانی نکلتا تھا، پھر آشوب چشم اور درد ختم ہونے کے بعد بھی پانی نکلنا جاری رہا، تو میں نے حکم بتایا کہ یہ پانی ناقض ہوگا، کیوں کہ اولاً آشوب کی وجہ سے نکلنا دلیل ہے کہ مرض اس کا سبب ہے، اب اگر چہ آشوب چشم اور درد ختم ہو گیا ہو مگر سیلان ماء کا سبب مرض ہی ہوگا۔

تنبیہ: بحر میں فتح القدیر کے حوالے سے ان کی وہ عبارت نقل کی گئی ہے جو انہوں نے فصل فی الاستحاضہ میں 'فرع' کے عنوان سے نقل فرمائی ہے اور اس کے قائل کا نام نہیں لیا ہے۔ یہی عبارت دیگر کتب میں 'قالو:' سے نقل کی گئی ہے، اور شامی میں منیہ کے حوالے سے امام محمد کے قول کے طور پر نقل کی گئی ہے۔

فرع: في عينيه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وأقول: هذا التعليل يقتضي الخ

اس پر ابن نجیمؒ نے یہ تبصرہ فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کی تعلیل چوں کہ احتمال پر مبنی ہے اس لیے حکم استحباب کا ہوگا۔ البتہ فتح القدیر ہی میں فصل فی نواقض الوضوء میں ابن ہمامؒ نے حتمی طور پر نقض وضو کا حکم تحریر فرمایا ہے:

وعلى هذا قالوا: من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء. فإذا استمر فلوقت كل صلاة. (۴۰-۱)

صاحبِ النہر الفائق نے اس حقیقت کو واضح کرتے ہوئے حتمی طور پر یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ پانی مرض کے سبب سے نکلتا ہے اور ناقض ہوگا:

قال في (البحر) مقتضى التعليل انه أمر ندب, وأقول: ممنوع إذ الأمر للوجوب حقيقة وهذا الاحتمال راجح للمرض, ثم رأيته كذلك في (فتح القدير) وعبارته: من رمدت عيناه وسال منها الماء وجب عليه الوضوء فإن استمر فلوقت كل صلاة. (النهر الفائق: ۱/۵۳)

بہشتی زیور میں ہے: ایسے ہی اگر آنکھ دکھتی ہوں اور کھٹکتی ہوں تو پانی بہنے اور آنسو نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اگر آنکھیں نہ دکھتی ہوں، نہ اس میں کچھ کھٹک ہو تو آنسو نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (بہشتی زیور: ۱/۶۱)

فتاوی رحیمیہ میں ہے: مرض آشوب چشم (آنکھ دکھنا) لاحق ہونے کی حالت میں آنکھوں سے جو چکنا پانی یا پیپ نکلتا ہے اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور جو چیز ناقض وضو ہوتی ہے وہ ناپاک ہوتی ہے، آنکھوں میں تکلیف اور درد نہ ہو اس وقت آنکھ سے پانی نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ (فتاوی رحیمیہ: ۴-۲۵،۲۶)

حضرت اقدس گنگوہیؒ نے نقض وضو کا حکم خلاف تحقیق قرار دیا ہے، فتاوی رشیدیہ میں ہے:

سوال: آنکھ دکھتی ہوئی میں جو ڈھیڈ آجاتا ہے، تو زید کہتا ہے کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، کیوں کہ یہ خون سے بنتا ہے، زید کا قول صحیح ہے یا نہیں؟

جواب: آنکھ دکھنے میں جو پانی نکلتا ہے، پاک ہے۔ اگر چہ بعض نے ناپاک کہہ دیا ہے، لیکن تحقیق کے خلاف ہے۔ فقط واللہ اعلم۔ (فتاوی رشیدیہ: ص: ۲۹۵)

یادداشت: (۱) 'مبتلی بہ' کے عنوان کے مطابق تو یہ مسئلہ مختصر ہے، اور صاحبِ فتح کی اس بات پر ختم ہوجاتا ہے کہ 'مبتلی بہ' کو قرائن وغیرہ سے اس پانی کے 'صدید' ہونے کا گمان غالب ہوجائے تو ناقض ہے، ورنہ نہیں، مگر چوں کہ نفسِ مسئلہ اہم ہے، اور نقضِ وضو کے حکم میں ابہام وتفصیل ہے، اور جیسا کہ علامہ شامی نے مجتبی کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ لوگ اس سے غافل بھی ہیں، اس لیے کچھ مزید تفصیل یہاں پیش کر دی۔ نیز اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہوا کہ 'مبتلی بہ' کے ظن پر موقوف مسائل میں جب دیگر قرائن سے کوئی پہلو متعین ہوجائے تو اب اسی حقیقت پر حکم کا مدار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اصالۃً شک وتردد کے وقت غالب گمان اور اکبر رائی کے اعتبار کرنے کا ہے۔ مقادیر سے متعلق مبتلی بہ کی رائے پر مفوض مسائل سے متعلق نہیں۔ شک وتردد کے وقت غالب گمان کا اعتبار کرنے کے مسائل بکثرت ہیں، اور وہ یقیناً اس بحث سے خارج ہیں۔

(قوله: وعمش) هو ضعف لرؤية مع سيلان الدم في أكثر الأوقات درر وقاموس (قوله: ناقض إلخ) قال في المنية: وعن محمد إذا كان في عينيه رمد وتسيل الدموع منها آمره بالوضوء لوقت كل صلاة لأني أخاف أن يكون ما يسيل منها صديدا فيكون صاحب العذر. اهـ.

قال في الفتح: وهذا التعليل يقتضي أنه أمر استحباب، فإن الشك والاحتمال لا يوجب الحكم بالنقض، إذ اليقين لا يزول بالشك نعم إذا علم بإخبار الأطباء أو بعلامات تغلب ظن المبتلى، يجب. اهـ. .... وظاهره أن المدار على الخروج لعلة وإن لم يكن معه وجع، تأمل. وفي الخانية الغرب في العين بمنزلة الجرح فيما يسيل منه فهو نجس. قال في المغرب: والغرب عرق في مجرى الدمع

يسقي فلا ينقطع مثل الباسور. وعن الأصمعي: بعينه غرب إذا كانت تسيل ولا تنقطع دموعها. والغرب بالتحريك: ورم في المآقي، وعلى ذلك صح التحريك والتسكين في الغرب. اهـ. أقول: وقد سئلت عمن رمد وسال دمعه ثم استمر سائلا بعد زوال الرمد وصار يخرج بلا وجع، فأجبت بالنقض أخذا مما مر لأن عروضه مع الرمد دليل على أنه لعلة وإن كان الآن بلا رمد ولا وجع خلافا لظاهر كلام الشارح فتدبر (رد المحتار: ۴۹۳-۴۹۲/۱)

في عينيه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وأقول: هذا التعليل يقتضي أنه أمر استحباب فإن الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض إذ اليقين لا يزول بالشك والله أعلم نعم إذا علم من طريق غلبة الظن بإخبار الأطباء أو علامة تغلب ظن المبتلى يجب (فتح القدير، فصل فی الاستحاضة: ۱۸۲-۱/تبيين الحقائق وحاشية الشلبی: ۱/۸)

ثم الجرح والنقطة وماء الثدي والسرة والأذن إذا كان لعلة سواء على الأصح، وعلى هذا قالوا: من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء. فإذا استمر فلوقت كل صلاة. وفي التجنيس الغرب في العين إذا سال منه ماء نقض؛ لأنه كالجرح وليس بدمع، (فتح القدير: فصل فی نواقض الوضوء: ۴۰-۱)

(۹) نجاست غیر مرئیہ کی تطہیر کا طریقہ

نجاستِ مرئیہ اور غیر مرئیہ کو پاک کرنے کا طریقہ احناف کے یہاں یہ ہے کہ نجاستِ مرئیہ چوں کہ محسوس ہے، اس لیے ملوث چیز کی تطہیر میں عین نجاست کا زوال معیار ہوگا، پس زوالِ نجاست سے نجس چیز پاک ہوجائے گی، چاہے ایک مرتبہ دھونے سے نجاست ختم ہوجائے؛ بلکہ بعض صورتوں میں 'غسل' بھی ضروری نہیں، کسی بھی طریقہ سے قلع نجاست کافی ہے۔

جب کہ نجاستِ غیر مرئیہ میں ایک قول یہ ہے کہ غاسل کے غلبۂ ظن کا اعتبار ہوگا ولو بمرۃ۔ چنانچہ مجتبی شرح قدوری میں ہے:

وما ليس له عين مرئية فطهارتها أن يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل أنه

قد طهر (قدوری) لأن ما تعذر الوقوف عليه يفوض إلى رأى المبتلى به كالقبلة .
(المجتبى شرح القدورى للزاهدى: ٣٠٣)

اور دوسرا قول یہ ہے تین مرتبہ دھونا شرط ہے، پس ایک مرتبہ دھونے سے اگر زوالِ نجاست کا غلبۂ ظن ہو جائے تب بھی کافی نہ ہوگا، بلکہ عدد پورا کرنا ہوگا۔ بعض حضرات نے ان دونوں اقوال کو بایں طور جمع کیا ہے کہ غیر موسوس کے حق میں غلبۂ ظن معتبر ہوگا اور موسوس کے حق میں عدد معتبر ہوگا۔ دوسرے بعض حضرات نے بایں طور جمع کیا ہے اصل غلبۂ ظن ہے، مگر سببِ ظاہر ہونے کی وجہ سے عدد کو اس کے قائم مقام کیا گیا ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں عراقیین کا قول یہ ہے کہ غلبۂ ظن معیار ہوگا، امام کرخی اور اسبیجابیؒ کی تصریح بھی یہی ہے۔ جب کہ اہلِ بخاری کا قول ہے کہ تقدیر بالثلاث معتبر قول ہے۔ اور صاحبِ بدائع نے اور بقول شامی غایۃ البیان میں اسی کو ظاہر الروایۃ کہا ہے۔ شامی نے بحر کے حوالہ سے 'سراج' کی توفیق نقل فرمائی ہے کہ پہلا قول غیر موسوس کے حق میں ہے، دوسرا قول موسوس کے حق میں ہے، صاحب نہر فرماتے ہیں یہ بہترین تطبیق ہے۔ حصکفیؒ، اور صاحبِ مختار بھی اسی کے قائل ہیں، اور بقول صاحبِ حلبہ استنجاء کے مسئلہ میں ایک جمِ غفیر کا قول ایسا ہی ہے۔

علامہ شامیؒ نے یہاں یہ بحث بھی فرمائی ہے کہ بعض حضرات نے غلبۂ ظن اور تقدیر بالثلاث کو الگ الگ قول قرار نہیں دیا ہے، بلکہ تقدیر بالثلاث کو غلبۂ ظن کی ایک یقینی صورت کے طور پر ذکر کیا ہے، گویا یہاں دیگر احکام کی طرح مسبب کی معرفت دشوار ہونے کی وجہ سے سببِ ظاہر کو مسبب کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ کالسفر مقام المشقة ۔ یہی ہدایہ کے کلام سے واضح ہوتا ہے، اور اسی لیے متون میں فقط تقدیر بالثلاث کا ذکر ہے۔

ہدایہ کی عبارت کا حاصل علامہ شامیؒ کے بقول غلبۂ ظن اور تقدیر ثلاث کا مجموعہ ہے اور یہ سببِ ظاہر کو مسبب کے قائم مقام کرنے کی طرح ہے۔ جب کہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ صاحبِ ہدایہ کے اول کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ غلبۂ ظن معتبر ہے، جب کہ آخر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ میں غلبۂ ظن حاصل ہوجائے تب بھی مزید ایک مرتبہ غسل ضروری ہوگا۔ یعنی وہ فی الجملہ عدد کے قائل ہیں، مگر ثلاث ضروری نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ صاحبِ ہدایہ کے نزدیک غلبۂ ظن کا اعتبار ہے، مگر غسل مرۃ کے بعد۔

جن حضرات کے نزدیک غلبۂ ظن معتبر ہے وہ فرماتے ہیں کہ: أن التقدیر بالثلاث لیس بلازم بل ھو مفوض إلی رأیہ. صاحبِ بدائع نے بھی اس عبارت کو ذکر فرمایا ہے۔ بعض مصنفین مثلاً صاحبِ بحر نے نجاست غیر مرئیہ کی تطہیر میں عدد مشروط نہ ہونے اور غلبۂ ظن معتبر ہونے میں صاحب بدائع کے حوالے سے: التقدیر بالثلاث عندنا لیس بلازم؛ کو ذکر فرمایا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ صاحبِ بدائع کی مراد یہ نہیں کہ عدد مطلقاً غیر معتبر ہے اور اصل اعتبار غلبۂ ظن کا ہوگا، جیسا کہ اکثر احناف کی عبارات سے واضح ہوتا ہے، بلکہ صاحبِ بدائع کا مطلب یہ ہے کہ غسل ثلاث مرات، لازم کرنے کے بعد اگر کسی کو غلبۂ ظن حاصل نہ ہو تو اس کے لیے تقدیر بالثلاث لازم نہیں، بلکہ مزید عدد ضروری ہوگا۔

چنانچہ صاحبِ بدائع نے حنفیہ کا مذہب 'تقدیرِ ثلاث' کو شوافع کے مذہب: 'مرۃ واحدۃ' کے مقابل ذکر فرمایا ہے، اور شوافع کے دلائل کی تردید بھی فرمائی ہے، اور احادیث سے تقدیر بالثلاث پر استدلال فرمایا ہے، اور ,إذا استیقظ احدکم الخ سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاست کے توہم کی صورت میں تین مرتبہ دھونا ضروری ہے تو تحقق ویقین کی صورت میں تو بدرجہ اولی تین مرتبہ دھونا ضروری ہوگا، بلکہ یہاں تک فرمایا کہ ایک مرتبہ میں تو نجاست مرئیہ بھی پاک نہیں ہوتی تو غیر مرئیہ کے

زوال کا غلبۂ ظن کیسے حاصل ہوگا؟ اور ظاہر روایت میں تین کا عدد مذکور ہونے کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ غالب احوال میں نجاستِ غیر مرئیہ تین مرتبہ دھونے سے ختم ہوجاتی ہے، اوراس ابلاءِ عذر میں یہ عدد حدّ فاصل ہے، جیسے حضرت موسی اور حضرت خضر علیہما السلام کے قصہ میں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کل پانچ اقوال ہیں:

(۱) مطلقاً غلبۂ ظن کا اعتبار ہوگا۔ پس ایک مرتبہ میں غلبۂ ظن حاصل ہوجائے تو ناپاک چیز پاک قرار دی جائے گی۔

(۲) مطلقاً تقدیر بالثلاث کا اعتبار ہوگا۔ یعنی بہر صورت تین مرتبہ دھونا ضروری ہوگا، اور تین مرتبہ سے زیادہ دھونا ضروری نہیں، گر چہ طہارت کا ظن حاصل نہ ہو۔

(۳) اصل اعتبار غلبۂ ظن کا ہے مگر تقدیرِ ثلاث سببِ ظاہر ہونے کی وجہ سے اس کے قائم مقام ہے، پس علی الاقل تین مرتبہ دھونا شرط ہوگا، البتہ اس پر غلبۂ ظن حاصل نہ ہوتو اور زیادہ دھونا ضروری ہوگا۔

(۴) اصل اعتبار غلبۂ ظن کا ہے، مگر ایک مرتبہ میں غلبۂ ظن حاصل ہوجائے تو بھی مزید ایک مرتبہ دھونا ضروری ہوگا۔ اور اگر ایک مرتبہ سے غلبۂ ظن حاصل نہ ہوتو غلبۂ ظن تک دھونا ضروری ہوگا، چاہے دو مرتبہ، تین مرتبہ یا زائد مرتبہ میں غلبۂ ظن حاصل ہو۔ بقول صاحبِ بحر 'ہدایہ' کی عبارت کا مطلب یہی ہے۔

(۵) اصل اعتبار غلبۂ ظن کا ہے، البتہ موسوس کے حق میں عدد ضروری ہوگا، تین یا سات۔

(وكذا يطهر محل نجاسة) أما عينها فلا تقبل الطهارة (مرئية) بعد جفاف كدم (بقلعها) أي بزوال عينها وأثرها ولو بمرة أو بما فوق ثلاث في الأصح..... (و) يطهر محل (غيرها) أي: غير مرئية (بغلبة ظن غاسل) لو مكلفا وإلا فمستعمل (

طهارة محلها) بلا عدد به يفتى .(وقدر) ذلك لموسوس (بغسل وعصر ثلاثا) أو سبعا (فيما ينعصر) مبالغا بحيث لا يقطر (در مختار ۲/۳۹۹)

(قوله : بلا عدد به يفتى) كذا في المنية . وظاهره أنه لو غلب على ظنه زوالهما بمرة أجزأه وبه صرح الإمام الكرخي في مختصره واختاره الإمام الإسبيجابي . وفي غاية البيان أن التقدير بالثلاث ظاهر الرواية . وفي السراج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين، والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الأول إن لم يكن موسوسا وإن كان موسوسا فالثاني اهـ بحر .

قال في النهر وهو توفيق حسن اهـ وعليه جرى صاحب المختار، فإنه اعتبر غلبة الظن إلا في الموسوس، وهو ما مشى عليه المصنف واستحسنه في الحلبة وقال: وقد مشى الجم الغفير عليه في الاستنجاء.

أقول: وهذا مبني على تحقق الخلاف، وهو أن القول بغلبة الظن غير القول بالثلاث . قال في الحلبة : وهو الحق ، واستشهد له بكلام الحاوي القدسي والمحيط . أقول : وهو خلاف ما في الكافي مما يقتضي أنهما قول واحد ، وعليه مشى في شرح المنية فقال : فعلم بهذا أن المذهب اعتبار غلبة الظن وأنها مقدرة بالثلاث لحصولها به في الغالب وقطعا للوسوسة وأنه من إقامة السبب الظاهر مقام المسبب الذي في الاطلاع على حقيقته عسر كالسفر مقام المشقة اهـ . وهو مقتضى كلام الهداية وغيرها ، واقتصر عليه في الإمداد ، وهو ظاهر المتون حيث صرحوا بالثلاث - والله أعلم (رد المحتار: ۲/۳۹۸)

عن محمد رحمه الله فى رواية الأصول أنه إذا غسل ثلاث مرات و عصر فى المرة الثالثة يطهر، وفى القدورى و ما لم يكن مرئية فالطهارة موكولة إلى غلبة الظن... وفى الخلاصة ثم التقدير ليس بلازم عندنا بالثلاث بل هو مفوض إلى اجتهاده .....و فى شرح الطحاوى وإن كانت النجاسة غير مرئية كالبول و أشباه ذلک يغسله حتى يطهر و لا وقت فى غسله ، و وقته سكون قلبه إليه ..(الفتاوى التاتارخانية ۱/۴۴۹-۴۵۰:)

و أما النجاسة الحقيقية : فإن كانت غير مرئية كالبول و نحوه ذكر في ظاهر الرواية أنه لا تطهر إلا بالغسل ثلاثا و عند الشافعي : تطهر بالغسل مرة واحدة اعتبارا بالحدث إلا في ولوغ الكلب في الإناء...

و لنا : ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال : يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا ، فقد أمر بالغسل ثلاثا ، وإن كان ذلك غير مرئي وما رواه الشافعي فذلك عند ما كان في ابتداء الإسلام...... و روي عنه صلى الله عليه و سلم أنه قال : إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده ، أمر بالغسل ثلاثا عند توهم النجاسة فعند تحققها أولى و لأن الظاهر أن النجاسة لا تزول بالمرة الواحدة ألا ترى أن النجاسة المرئية قط لا تزول بالمرة الواحدة فكذا غير المرئية و لا فرق سوى أن ذلك يرى بالحس و هذا يعلم بالعقل و الاعتبار بالحدث غير سديد لأن ثمة لا نجاسة رأسا..... ثم التقدير بالثلاث عندنا ليس بلازم بل هو مفوض إلى غالب رأيه و أكبر ظنه وإنما ورد النص بالتقدير بالثلاث بناء على غالب العادات فإن الغالب أنها تزول بالثلاث و لأن الثلاث هو الحد الفاصل لإبلاء العذر كما في قصة العبد الصالح مع موسى حيث قال له موسى في المرة الثالثة : قد بلغت من لدني عذرا . (بدائع الصنائع: ۱/۸۸)

وفي غاية البيان أن التقدير بالثلاث ظاهر الرواية وظاهره أنه لو غلب على ظنه زوالها بمرة أو مرتين لا يكفي وظاهر ما في الهداية أولا أنه يكفي ؛ لأنه اعتبر غلبة الظن وآخرا أنه لا بد من الزيادة الواحدة حيث قال ؛ لأن التكرار لا بد منه للاستخراج والمفتى به اعتبار غلبة الظن من غير تقدير بعدد كما صرح به في منية المصلي وصرح الإمام الكرخي في مختصره بأنه لو غلب على ظنه أنها قد زالت بمرة أجزأه واختاره الإمام الإسبيجابي وذكر في البدائع أن التقدير بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض إلى رأيه وفي السراج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الأول إن لم يكن موسوسا ، وإن كان موسوسا فالثاني .اهـ (البحر الرائق: ۱/۲۵۰)

ثم المذكور فى التحفة والبدائع بعد التصريح بأن النجاسة التى ليست بمرئية لا تطهر فى ظاهر الرواية إلا بالغسل ثلاثاً ، ثم التقدير بالثلاث عندنا ليس بلازم ، بل هو مفوض إلى غالب رأيه.....

و ظاهر هذا السياق يفيد أنه بيان للمراد من المذكور فى ظاهر الرواية و لا يخفى أن بينهما تدافعا ، فإن مقتضى الاعتبار بغلبة الظن من حيث هى إذا وجدت مرتبة على غسل المحل بما يزيله أن يطهر إذا وجد ظن الطهارة مع الغسلة

الواحدة فضلاً عن غسلتين.....

وأيضا ظاهر ما هو المذكور في ظاهر الرواية يفيد أنه إذا غسله ثلاثاً طهر ببواطن الطهارة أو ظن عدمها أو لم يظن أحدهما، بخلاف الاعتبار بغلبة الظن، فإن عليه لو غسله ثلاثاً و لم يغلب على ظنه طهارته غسله حتى يغلب على ظنه طهارته، والحق أن اعتبار غلبة الظن قول آخر غير ما ذكروه عن ظاهر الرواية. (حلبة المجلی: ۵۱۹)

(۱۰) استنجاء بالماء میں کتنی بار پانی استعمال کرے؟

استنجاء میں محلِ نجاست یعنی مخرج کو پاک کرنے کے لیے کتنی مرتبہ دھونا ضروری ہے؟ صحیح یہ ہے کہ اس میں حکم کا مدار غالب گمان ہے۔ ہدایہ میں ہے کہ: ''طہارت کے غالب ظن ہونے تک پانی استعمال کرے، کوئی عدد متعین نہیں، ہاں وسوسہ والے کے حق میں تین یا پانچ مرتبہ کی تعیین کی جاسکتی ہے''۔ بدائع میں ہے کہ: ''استنجاء بالماء میں عدد لازم نہیں، انقاءِ محل کا اعتبار ہے۔ پس اگر تین مرتبہ کفایت نہ کرے تو زیادہ مرتبہ بھی دھونا ہوگا۔ اور اگر آدمی وسوسہ کا مریض ہے تو سات مرتبہ تک دھوسکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں، کیوں کہ وسوسہ ختم کرنا واجب ہے، اس لیے تین سے زیادہ مرتبہ بھی دھونا ہوگا، مگر سات کا عدد وہ آخری مقدار ہے، جس غسل وطہارت کے باب میں شریعت نے متعین فرمائی ہے، جیسا کہ ولوغ کلب میں ہے۔'' شامی میں ہے کہ: صحیح قول یہی ہے کہ طہارت کا غالب گمان ہونے تک پانی استعمال کرے، اور تین، سات، دس مرتبہ پانی ڈالنے کے اقوال بھی مذکور ہیں۔ اور ایک قول ان مسائل میں بھی متبلی بہ کی رائے پر تفویض کا ہے۔ بنایہ شرح ہدایہ اور شرح قدوری میں دیگر اقوال کے ساتھ اس کو بھی ذکر کیا گیا ہے۔

وروى صالح بن أحمد عن أبيه أنه قال: أقل ما يقدر من الماء في الاستنجاء سبع مرات، وفي المجتبى يفوض ذلك إلى رأي المبتلى به. (بناية: ۱/۷۵۷)

قیل عدد الصبات مفوض إلی رأی المبتلی، وقیل مقدر بالثلاث وقیل بتسع و قیل بعشر وقیل الإحلیل بثلاث و المقعد بخمس.(المجتبی شرح قدوری للزاھدی:۳۰۷)

---

(۱۱) تیمم کے لیے مشروط پانی کی دوری اور میل کی مقدار۔

عدیم الماء مسافر کو کس قدر مسافت تک پانی ہونے کا گمان ہو تو تلاش واجب ہے اور کس صورت میں تیمم کی رخصت ملے گی؟ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں کہ والمیل ھو المختار فی المقدار لأنه یلحقه الحرج بدخول المصر والماء معدوم حقیقة، یعنی پانی کے لیے ایک میل سے زیادہ دور شہر میں جانے سے مسافر کو حرج ہوگا، اور حرج مدفوع ہے، اس لیے پانی اگر اس قدر مسافت پر ہو تو تیمم کرنے کی اجازت ہوگی۔

یہ امر بدیہی ہے کہ بہت کم قریبی مسافت پر پانی ہونا جوازِ تیمم میں مانع ہے، کیوں کہ یہ سفر وحضر میں روزانہ پیش آنے والی صورت ہے۔ اور زیادہ دور کی مسافت پر پانی ہونا تیمم کو مباح کرنے والا ہے۔ مگر چوں کہ نص (فلم تجدوا ماء فتیمموا) میں عدمِ وجدان کی مسافت مقدر نہیں، اس لیے اس مسافت کی تعیین میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، اور ان سب اقوال کی بنیاد حرج ومشقت ہے۔ یعنی مختلف حضراتِ فقہاء نے مختلف معیار سے حرج ومشقت کی تعیین فرما کر مسافتیں متعین فرمائی ہیں۔ صاحبِ بنایہ علامہ عینی نے متعدد اقوال ذکر فرمائے ہیں، ایک قول یہ ہے کہ مسافر اور مصر (پانی) کے درمیان دو میل کا فاصلہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ پانی اس قدر دور ہو کہ پانی لینے جائے تو قافلہ اتنا دور نکل جائے کہ انکھوں سے اوجھل ہو جائے تو؛ تیمم درست ہوگا۔ اس قول کو انھوں نے 'أحسن جدا' کہا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ پانی نظروں سے

دور ہو۔ اور پھر اس 'دوری' کی مقدار میں مختلف اقوال ہیں: ایک میل کی مسافت، دو میل کی مسافت، ایک فرسخ، قصرِ صلوۃ کی مقدار، عدمِ سماعِ اذان، عدمِ سماعِ اصوات الناس، بدائع میں ہے کہ اگر پانی لینے جائے تو دوسروں سے تنہا نہ رہ جائے اور ان کی آواز سن سکتا ہو تو قریب ہے، ورنہ بعید۔ امام زفرؒ نے ان سب امور سے قطع نظر خوف فوتِ وقت کو حرج و مشقت کا معیار قرار دیا ہے۔ اکثر حضرات نے ایک میل والے قول کو اقرب الاقوال ہونے کی بنیاد پر مختار قرار دیا ہے۔

بہر حال چوں کہ اصل مدار دفعِ حرج ہے، اس لیے اس کی کوئی خاص مقدار اور شکل متعین نہ کرنا ہی بہتر ہے۔ اسی لیے علامہ ابن ابی العزؒ اپنی کتاب: التنبیه علی مشکلات الهدایة میں فرماتے ہیں: اس مسئلہ کو مبتلی بہ کی رائے پر موقوف رکھنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ اور اس کی دو وجہیں انہوں نے بیان فرمائی ہیں: ایک تو یہ کہ اس مسئلہ میں قرآن وحدیث کی نصوص میں کوئی خاص مقدار متعین طور پر بیان نہیں کی گئ ہے۔ حکم کی بنیاد حرج و مشقت ہے، اور زمان، مکان، نیز دیگر احوال کے اعتبار سے اس کی کوئی خاص صورت و مقدار متعین نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ خود 'میل' کی مقدار اہلِ لغت کے نزدیک مختلف فیہ ہے۔ تین ہزار گز، چار ہزار گز۔ اور مغرب میں ہے کہ 'تا حد نگاہ' فاصلہ کو میل کہا جاتا ہے، اور شاید دیکھنے والوں کی بصارت کے حدت وضعف کے اعتبار سے ہی تین یا چار ہزار گز کا اختلاف ہوا ہوگا۔ تو گویا خود 'میل' کا فاصلہ بھی مبتلی بہ پر موقوف ہوا۔ لہٰذا بہتر یہی ہے کہ اصل مسئلہ یعنی حرج و مشقت کو بھی مبتلی بہ کے غالب گمان پر مفوض قرار دیا جائے۔

قوله: (والميل هو المختار في المقدار).

اختلفت عبارات الأصحاب في المقدار. وينبغي أن يكون المختار خوف الضرر بغالب الظن، ولا يتقدر بمساحة؛ لأن الضرر مدفوع شرعا. وليس في

التقدير بالميل نص شرعي، وإنما هو مأخوذ من الحرج، فيدار الحكم على خوفه بغالب الظن، كما في المرض المبيح للتيمم، لا على قدر معين من المسافة لتفاوتها باعتبار الزمان والمكان والحال. مع أن مقدار الميل في كلام العرب مختلف فيه: فقيل ثلاثة آلاف ذراع. وقيل: أربعة آلاف. وقال في المغرب: الميل في كلام العرب مقدار مد البصر من الأرض. ونحوه في الصحاح. وكأن الاختلاف في ذرعه بحسب حدة البصر وضعفه. فينبغي أن يفوض إلى رأي المبتلى به لا إلى غيره. (التنبيه على مشكلات الهداية، كتاب الطهارة باب التيمم: ١/٣٨٢)



کتاب الصلاۃ

(۱۲) عملِ کثیر:

عمل کثیر کی تعریف کے متعلق فتاوی ہندیہ (۱ / ۱۱۳) میں تین قول ذکر کیے گئے ہیں، جب کہ درمختار مع ردالمحتار میں پانچ قول مذکور ہیں۔

(۱) کوئی ایسا کام کرنا کہ دور سے دیکھنے والے کو غالب گمان ہو جائے کہ یہ شخص نماز نہیں پڑھ رہا، وہ عمل کثیر ہے، اور جس کام کی ایسی کیفیت نہ ہو- یعنی مصلی کی حرکت دیکھ کر اس کا نماز میں ہونا ہی سمجھ میں آئے یا نماز میں ہونے یا نہ ہونے کا شک ہو- وہ عمل قلیل ہے۔ اور ناظر سے مراد ایسا شخص ہے جس کو پہلے سے اس (مصلی) کے نماز میں ہونے کا علم نہ ہو۔ اکثر حضرات نے اسی قول کو راجح اور صحیح قرار دیا ہے۔

(۲) جو کام عام طور پر دو ہاتھوں سے کئے جاتے ہیں، مثلاً عمامہ باندھنا، ازار بند باندھنا وغیرہ، یہ تمام کام عمل کثیر شمار ہوتے ہیں، اگر یہ کام ایک ہاتھ سے کرے تب

بھی یہ عمل کثیر کہلائے گا اور جو کام عام طور پر ایک ہاتھ سے کیا جاتا ہے وہ عمل قلیل شمار ہوتا ہے، اگر یہ کام دو ہاتھوں سے کرے تب بھی عمل قلیل ہی کہلائے گا۔

(۳) تیسرا قول یہ ہے کہ تین حرکاتِ متوالیہ یعنی تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہنے کی مقدار وقت میں تین دفعہ ہاتھ کو حرکت دی تو یہ عملِ کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔

(۴) ایسا کام ہو جس کو عموماً مستقل مجلس میں ہی کیا جاتا ہو اور فاعل کا مقصود ہو۔

(۵) قلیل و کثیر کی تعیین 'مبتلی بہ' یعنی مصلی پر چھوڑ دی جائے، وہ جس عمل کو کثیر سمجھے، نہ کرے؛ اور کرے تو اپنی نماز فاسد سمجھے۔

المحیط البرہانی، البحر الرائق وغیرہ میں ایک قول یہ ہے کہ ایک ہی رکن میں تین مرتبہ حرکت کرنا مطلقاً عمل کثیر ہے، اور حرکات متوالیۃ ہونے کی تصریح نہیں؛ مثلا تین مرتبہ خارش کرنا، یا تین مرتبہ ٹوپی سیدھی کرنا وغیرہ، یہ عمل کثیر ہے، ورنہ عمل قلیل ہے۔ مگر البحر الرائق میں ابن نجیمؒ نے اس کو متوالیہ سے مقید ہونا ہی بہتر بتایا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ رکن سے مراد رکن کے بقدر وقت ہے، یعنی تین مرتبہ تسبیح کے بقدر وقت میں تین بار حرکت کرنا؛ عملِ کثیر ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ عمل کثیر کی بنیاد پر فساد یا عدمِ فساد کی جتنی جزئیات احناف کے یہاں مذکور ہیں، تقریباً وہ سب پہلے یا دوسرے قول پر متفرع ہے۔ اور اس میں بھی دوسرا قول- یعنی دونوں ہاتھ کی حرکت- پہلے قول سے خارج نہیں، کیوں کہ کسی کی دو ہاتھ کی حرکت پر دیکھنے والے کا غالب گمان یہی ہوگا کہ وہ نماز میں نہیں ہے۔ اسی طرح تین بار حرکاتِ متوالیہ کرنے والے کے متعلق بھی ناظر کا غالب گمان یہی ہوگا کہ یہ خارج صلاۃ ہے۔ چنانچہ اس دوسرے قول کے متعلق بحر، ہندیہ اور بنایہ وغیرہ میں ہے کہ ایک ہاتھ کی حرکت قلیل ہے، الا یہ کہ مکرر ہو، تو تکرار کی وجہ سے کثیر ہو جائے گی۔

و إن ما يقام بيد واحدة قليل مالم يتكرر (بنایہ:۲/۵۳۶)۔ اسی وجہ سے جمہور مشائخ نے پہلاقول اختیار فرمایا ہے۔

یادداشت: (۱) مختار قول یعنی ظن ناظر کے مطابق حرکت کا تین مرتبہ ہونا بھی ضروری نہیں، اوراسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ ایک ہی طرح کی حرکت تین مرتبہ ہو، بلکہ مختلف نوع کی حرکات اس طرح سرزد ہوں کہ ناظر کے غالب گمان میں ایسا شخص غیر مصلی ہے،تو یہ عمل کثیر ہے۔ چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے دورانِ نماز مصحف تھامے ہوئے دیکھ کر پڑھنے کواسی بنیاد پر مفسدِ صلاۃ قرار دیا ہے۔ أن حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الأوراق عمل كثير.

(۲) 'رائے مبتلی بہ' کا اعتبار ہونے کے متعلق شرح منیہ یعنی حلبی کبیر (غنية المتملي) میں ہے-اور علامہ شامیؒ نے بھی اس کو ذکر کیا ہے-کہ یہ قول غیر مضبوط ہے، یعنی اس سے کوئی ایسا قاعدہ نہیں نکل سکتا جس سے حکم لگانا آسان ہو سکے، اور ایسے احکام کوکسی قاعدے سے منضبط کیے بغیر عوام کی رائے پر موقوف کر دینا مناسب نہیں۔ سابق میں اس کے متعلق تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔

(۳) قئی سے متعلق بحث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں 'مبتلی بہ' کا مصداق ایک قول کے مطابق 'مصلی' ہے تو دوسرے قول کے مطابق 'ناظر' ہے۔

(۴) بعض فقہاء نے نماز کے دوران کھانے پینے کی تخریج بھی عمل کثیر کی بنیاد پر فرمائی ہے، جیسا کہ قاضی خان کا قول البحر الرائق میں لکھا ہے کہ لأنه عمل اليد والفم واللسان، اسی طرح ہدایہ میں ہے کہ: فإن أكل أو شرب عامدا أو ناسيا فسدت صلاته لأنه عمل كثير. البتہ علامہ ابن نجیم نے اس مقام (۲/۱۵) پر تفصیل سے گفتگوفرمائی ہے کہ دورانِ نماز اکل وشرب کی صورت میں فساد کا سبب اور معیار کیا ہونا

چاہئے؟ کیوں کہ کھانے کی بنیاد پر فسادِ صلاۃ کی متعدد جزئیات ایسی ہیں جو عمل کثیر کے کسی معیار کے مطابق 'عمل کثیر' نہیں ہیں۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ اس کو منافئ صلاۃ عمل کی بنیاد پر مفسد کہا جائے اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ کسی چیز کے کھانے یا نگلنے کو عرفاً کھانا پینا سمجھا جائے۔

البتہ کچھ مسائل ایسے ہیں کہ اس میں اکل وشرب کی حقیقت نہیں پائی جاتی، مگر 'عمل کثیر' کی تعریف صادق آتی ہے، جیسے کہ گوند وغیرہ چیزیں مسلسل چبانے کی صورت میں گرچہ کوئی چیز پیٹ میں یا حلق میں نہیں جاتی؛ مگر اس کا عملِ کثیر ہونا ظاہر ہے، اس لیے یہاں عملِ کثیر کی تعلیل درست ہے۔ واللہ اعلم۔

ردالمحتار:

ويفسدها كل عمل كثير ليس من أعمالها ولا لإصلاحها وفيه أقوال، أصحها مالايشك بسببه الناظر من بعيد في فاعله أنه ليس فيها وإن شك أنه فيها فقليل.

قوله: وفيه أقوال، أصحها مالايشك الخ : صححه في البدائع، وتابعه الزيلعي، والوالجي- وفي المحيط: أنه الأحسن، وقال الصدر الشهيد: إنه الصواب، وفي الخانية والخلاصة: إنه اختيار العامة، وقال في المحيط وغيره: رواه الثلجي عن أصحابنا، حلبة- ...

القول الثاني أن ما يعمل عادة باليدين كثير وإن عمل بواحدة كالتعميم وشد السراويل وما عمل بواحدة قليل وإن عمل بهما كحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها إلا إذا تكرر ثلاثا متوالية وضعفه في البحر بأنه قاصر عن إفادة ما لا يعمل باليد كالمضغ والتقبيل.

الثالث الحركات الثلاث المتوالية كثير وإلا فقليل.

الرابع ما يكون مقصودا للفاعل بأن يفرد له مجلسا على حدة . قال في التتارخانية : وهذا القائل: يستدل بامرأة صلت فلمسها زوجها أو قبلها بشهوة أو مص صبي ثديها وخرج اللبن: تفسد صلاتها .

الخامس التفويض إلى رأي المصلي، فإن استكثره فكثير وإلا فقليل قال القهستاني: وهو شامل للكل وأقرب إلى قول أبي حنيفة، فإنه لم يقدر في مثله بل يفوض إلى رأي المبتلى. اهـ. قال في شرح المنية: ولكنه غير مضبوط، وتفويض مثله إلى رأي العوام مما لا ينبغي.

وأكثر الفروع أو جميعها مفرع على الأولين . والظاهر أن ثانيهما ليس خارجا عن الأول، لأن ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر أنه ليس في الصلاة، وكذا قول من اعتبر التكرار ثلاثا متوالية فإنه يغلب الظن بذلك ، فلذا اختاره جمهور المشايخ. اهـ.

(قوله ما لا يشك إلخ) أي عمل لا يشك أي بل يظن ظنا غالبا شرح المنية وما بمعنى عمل، والضمير في بسببه عائد إليه والناظر فاعل يشك، والمراد به من ليس له علم بشروع المصلي بالصلاة كما في الحلبة والبحر. وفي قول الشارح من بعيد تبعا للبدائع والنهر إشارة إليه لأن القريب لا يخفى عليه الحال عادة فافهم. (رد المحتار: ٨٦-٨٥-٣/٨٤)

وقال بعضهم: كل عمل يشك الناظر في عامله أنه في الصلاة أو ليس في الصلاة فهو عمل يسير وكل عمل لا يشك الناظر أنه ليس في الصلاة فهو كثير قال الصدر الشهيد: وهكذا روى البلخي عن أصحابنا وهو اختيار الفضلي.

وقال بعضهم؛ نفوض ذلك إلى رأي المبتلى به وهو المصلي إن استقبحه واستكثره فهو كثير وما لا فلا. قال الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني رحمه الله: هذا القول أقرب إلى مذهب أبي حنيفة؛ لأنه في جنس هذه المسائل لا تقدر تقديرا بل يفوض ذلك إلى رأي المبتلى به. (المحيط البرهانى: ٢/١٦٣)

وقيل مفوض إلى رأي المصلي إن استكثره فكثير مفسد وإلا لا قال الحلواني: وهذا أقرب الأقوال إلى دأب الإمام وقيل: الكثير ثلاث والقليل ما دونه.

وقيل: إن كان العامل بحيث لو رآه راء على بعد تيقن أنه ليس في الصلاة فكثير وإن شك أنه فيها أو لم يشك فقليل قال في البدائع: وهذا أصح وتبعه الشارح وغيره واختاره العامة كما في الفتح وقال الشهيد: إنه الصواب. قال الحلبي: والظاهر أن مرادهم بالناظر من لا علم له بأنه في الصلاة. (النهر الفائق: ١/٢٧٣)

(الثاني) أن يفوض إلى رأي المبتلى به وهو المصلي فإن استكثره كان كثيرا

وإن استقله كان قليلا وهذا أقرب الأقوال إلى رأي أبي حنيفة رحمه الله تعالى

الثالث أنه لو نظر إليه ناظر من بعيد إن كان لا يشك أنه في غير الصلاة فهو كثير مفسد، وإن شك فليس بمفسد، وهذا هو الأصح، هكذا فى التبيين، وهو أحسن كذا محيط السرخسي، وهو اختيار العامة كذا في فتاوى قاضي خان والخلاصة (الفتاوى ہندية: ۱/۱۱۳)

وقيل لو كان بحال لو رآه إنسان من بعيد تيقن أنه ليس في الصلاة فهو كثير، وإن كان يشك أنه فيها أو لم يشك أنه فيها فقليل وهو اختيار العامة.

وقيل يفوض إلى رأي المصلي إن استكثره فكثيره مفسد وإلا لا. قال الحلواني: هذا أقرب إلى مذهب أبي حنيفة (فتح القدير: ۱/۴۱۳)

(۱۳) صف کے پیچھے مقتدی کا تنہا کھڑا ہونا۔

نماز باجماعت کی صف بندی کے وقت صف مکمل ہونے کے بعد نئے صف کے لیے فقط ایک آدمی رہ جائے، یا بعد میں کوئی شخص آئے اور دیکھے کہ تمام صفیں مکمل ہیں؛ تو ایسا شخص کیا کرے؟

عالمگیری میں محیط کے حوالے سے مذکور ہے کہ محمد بن شجاع اور حسن بن زیادؒ امام ابوحنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اگلی صف میں جگہ نہ ہو تو تنہا کھڑا رہنا مکروہ نہیں، پھر بھی اگلی صف میں سے کسی کو کھینچ لینا بہتر ہے۔(۱/ ۱۰۷)

شرح منظومہ ابن وہبان[۱] لابن الشحنہ میں ہے کہ اس سلسلے میں علماء کے مختلف

---

[۱] ابن وہبان، عبدالوہاب بن احمد بن وہبان، الحارثی، المزنی، الدمشقی۔ ابن وہبان سے مشہور ہیں۔(۷۲۹ھ/ ۷۶۸ھ)۔ ہزار اشعار پر مشتمل ان کا ایک قصیدۂ رائیہ ہے، جو قید الشرائد ونظم الفرائد، المنظومة الوہبانیہ، وہبانیہ، وغیرہ ناموں سے مشہور ہے۔ اس منظومہ کی ایک شرح خود مصنف نے تحریر فرمائی ہے، جس کا نام 'عقد القلائد فی حل قید الشرائد' ہے، جو ابھی تک مخطوط ہے۔ ایک شرح ابن الشحنہ یعنی عبدالبر بن محمد بن محمد سری الدین بن الشحنۃ الحلبی (۸۵۱ھ/ ۹۲۱ھ) نے تحریر فرمائی ہے، جس کا نام 'تفصیل عقد الفرائد بتکمیل قید الشرائد' ہے۔ اور ایک شرح علامہ شرنبلالیؒ نے بھی تحریر فرمائی ہے، جس کا نام 'تیسیر المقاصد شرح نظم الفوائد' ہے۔ یہ دونوں شرحیں مطبوع ہیں۔

اقوال ہیں:

(۱) قنیہ میں تحفۃ الفقہاء کے حوالے سے ہے کہ اس حالت میں تنہا کھڑا ہونا بہ سبب عذر کراہت میں داخل نہیں۔(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اگلی صف میں سے کسی کو کھینچ کر اپنے ساتھ صف میں کھڑا کر دے۔(۳) اور اصح قول وہ ہے جو ہشام نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ رکوع تک انتظار کرے، اگر دوسرا مقتدی آجائے تو اس سے مل کر صف بنائے، اور رکوع تک کوئی نہ آئے تب کسی کو کھینچ کر صف بنائے یا اگلی صف میں گھس جائے۔ پھر صاحبِ قنیہ قول اول کو مؤید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے استاذ مولانا بدیع (صاحبِ منیۃ الفقہاء) فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں عوام کے جاہل ہونے کے سبب تنہا کھڑا ہو جانا بہتر ہے، اس لیے کہ کسی کو کھینچنے سے اندیشہ ہے کہ وہ نادانی سے اپنی نماز فاسد کر دے۔ گویا کسی کو کھینچنا دو شرطوں سے مشروط ہے، الف: رکوع تک کوئی دوسرا نہ آئے اور رکعت فوت ہونے کا خوف ہو۔ ب: جس کو کھینچا جائے اس کو تکلیف ہونے یا نماز فاسد کرنے کا اندیشہ نہ ہو۔ اور شرح اسبیجابی میں ہے کہ ہمارے زمانے کے اعتبار سے یہی صحیح اور اولی ہے۔

پھر ابن الشحنہ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے منظومہ پر اپنی شرح 'عقد القلائد' میں بحث و تفصیل ذکر کرتے ہوئے اس مسئلہ کو رائے مبتلی بہ پر تفویض کرنا بہتر قرار دیا ہے۔ پس مبتلی بہ یعنی تنہا شخص کو اندازہ ہو کہ اگلی صف میں موجود لوگوں کو دینداری یا پہچان اور دوستی کے سبب تکلیف نہ ہوگی تو ان کے درمیان گھس جائے، یا اگلی صف میں کوئی مسائل سے واقف شخص ہو تو اس کو کھینچ کر اپنے ساتھ کھڑا کر لے۔ اور اگر کثیر الجماعات مسجد ہونے کے سبب دوسرے مصلی کے آنے کا یا دوسری جماعت کا غالب گمان ہو تو انتظار کرے۔ (اور اگر ایسی کوئی صورت نہ ہو تو تنہا صف بنا لے) (شرح منظومہ ابن وہبان: ۵۹، مطبوعہ دیوبند۔)

چوں کہ اس مسئلہ میں مختلف اقوال ہیں اور ترجیح وتصحیح میں بھی اختلاف ہے اس لیے شیخ ابن وہبان نے رائے مبتلی بہ پر تفویض کی بات تحریر فرمائی ہے۔

شرح منظومہ ابن وہبان لابن الشحنہ کی یہی عبارت، کچھ کمی زیاتی کے ساتھ علامہ شامی نے ردالمحتار (۴/ ۱۶۵) میں اور علامہ شرنبلالی نے غرر شرح درر پر اپنے حاشیہ (۱/ ۱۰۹) میں اور بقول علامہ شامی علامہ حصکفیؒ نے خزائن الاسرار میں ذکر فرمائی ہے۔ اور رائے مبتلی بہ پر تفویض کرتے ہوئے جو تفصیل ابن وہبانؒ نے ذکر فرمائی ہے، اس کے متعلق علامہ شامی فرماتے ہیں کہ 'وھو توفیق حسن اختارہ ابن وھبان فی شرح منظومتہ۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں مختلف احوال کے اعتبار سے تمام اقوال جمع ہو جاتے ہیں۔

یادداشت: (۱) مذکورہ مسئلہ میں رائے مبتلی بہ کا اعتبار کرنے کی تعبیر' ابن وہبانؒ نے اپنے منظومہ کی خودنوشت شرح 'عقد القلائد فی حل قید الشرائد' میں تحریر فرمائی ہے۔ کسی دوسرے حنفی عالم، فقیہ، مجتہد، محقق نے ذکر نہیں فرمائی ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲) رائے مبتلی بہ پر مفوض اکثر یا تمام مسائل مقادیر سے متعلق ہیں۔ جب کہ یہ مسئلہ مقادیر سے متعلق نہیں۔

(۳) رائے مبتلی بہ پر تفویض کی روایت صاحبِ مذہب کی طرف منسوب نہیں فرمائی ہے، ابن وہبان کی اپنی رائے ہے؛ بلکہ المحیط البرہانی میں محمد بن شجاع اور حسن بن زیاد سے صریح روایت ہے کہ ایسی صورت میں تنہا کھڑا رہنا مکروہ نہیں۔ جب کہ ایسے اکثر مسائل میں رائے مبتلی بہ پر تفویض کا قول امام صاحبؒ کی طرف منسوب ہے۔

(۴) ایسے اکثر مسائل میں شارع کی طرف سے تقدیر وتعیین نہیں ہوتی، اور

اس وجہ سے مبتلی شخص کے لیے حکم پر بجا آوری دشوار ہوتی ہے، نیز صحیح صورتِ حال کی تعیین کا معیار یا اندازہ مختلف اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے، اس لیے امام صاحبؒ کی عادت ایسے مسائل کو رائے مبتلی بہ پر مفوض کرنے کی ہے۔ جب کہ اس مسئلہ میں مجموعی طور پر یہ صورتِ حال نہیں پائی جاتی۔

وكذا يكره للمقتدي أن يقوم خلف الصفوف وحده إذا وجد فرجة في الصفوف، وإن لم يجد فرجة في الصفوف، روى محمد بن شجاع والحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه لا يكره فإن جر أحدا من الصف إلى نفسه وقام معه، فذلك أولى، (المحيط البرهانی: ۲/۱۴۵)

أقول: ولو فوض ذلک إلى رأى المبتلى به لكان حسناً وكان المبتلى به ينظر فيما يناسب ذلک المكان ، فإن رأى فيه من لا يتأذى بمزاحمته بأن كان من أهل الدين أو الأصحاب العزيزين فيزاحمه ، أو رأى فيه من هو من أهل العلم الذى يعلم أنه إذا جذبه لا تفسد صلاته فليفعل، أو كان المسجد كثير الجماعات ويغلب على ظنه أتيان غيره فيتأخر أو ينتظر (عقد القلائد، شرح منظومة ابن وهبان للمصنف: مخطوط)

قال فى القنية بعد أن رمز للسمرقندى بمجموعاته: ”أتى جماعة ولم يجد فى الصف فرجة يقوم وحده ولا يجذب أحدا ، ثم رقم لمحسن وقال: قيل يقوم وحده ويعذر، وقيل يجذب واحدا من الصف إلى نفسه فيقف إلى جنبه والأصح ما روى هشام عن محمد أنه ينتظر إلى الركوع، فإن جاء رجل وإلا جذب إليه رجلا أو دخل في الصف“ قال مولانا البديع والقيام وحده أولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام فإذا جره تفسد صلاته. و قيد فى الغاية الجذب إذا خاف فوت الركعة بما إذا علم أنه لا يتأذى به ، و فى شرح الاسبيجابى أن القيام وحده أصح و أولى فى زماننا ...... والمصنف بحث التفويض إلى رأي المبتلى فإن رأى من لا يتأذى به لدين أو صداقة زاحمه أو عالم جذبه. وإن كان المسجد كثير الجماعة انتظر إن غلب على ظنه إتيان غيره. (تفصيل العقد الفريد ، شرح منظومة ابن وهبان، ابن الشحنة: ۵۹) (درر الحكام شرح غرر الأحكام مع حاشية الشرنبلالى: غنية ذوى

الأحکام فی بغیة درر الحکام: ۱/۱۰۹)

قلت: وھو توفیق حسن اختارہ ابن وھبان في شرح منظومته. (رد المحتار: ۴/۱۶۵)

(۱۴) خطبہ اور نمازِ جمعہ کے درمیان موالات میں مانع فصل کی مقدار

نمازِ جمعہ میں خطبہ اور نماز کے درمیان موالات ضروری ہے، پس فعلِ اجنبی یعنی نماز سے غیر متعلق کام کا طویل فصل خطبہ کو باطل کر دیتا ہے۔ جیسے خطیب خطبہ دینے کے بعد گھر جا کر کھانے سے فارغ ہو کر آئے، جماع وغسل کر کے آئے؛ تو یہ طویل فصل ہے، اور خطبہ کا اعادہ ضروری ہوگا؛ البتہ کس قدر فصل طویل سمجھا جائے گا، اس بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی تحدید نہیں، مبتلی بہ یعنی امام ومصلین کی رائے پر یہ موقوف رہے گا۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی ضرورت پیش آجائے تو بہتر یہ ہے کہ خطیب کی واپسی کا انتظار نہ کیا جائے، بلکہ دوسرے امام سے نماز ادا کر لی جائے، کیوں کہ خطیب اور امام کا متحد ہونا ضروری نہیں۔ پس خطیب کو ایسا عذر پیش آنے کی صورت میں وہ کسی دوسرے شخص کو نماز پڑھانے کا حکم کر دے، یا اس کے جانے کے بعد لوگ دوسرے امام سے نماز ادا کر لیں تو خطبہ باطل نہ ہوگا۔ اور اس خطبہ پر نماز کی ادائیگی درست ہو جائے گی۔

یادداشت: بہ ظاہر یہ مسئلہ مقادیر سے متعلق نہیں، بلکہ عرف وعادت سے متعلق ہے کہ باعتبار عرف وعادت تاخیر وفصل کی تعیین کی جائے۔

ولو فصل بأجنبي فإن طال بأن رجع لبیته فتغدی أو جامع واغتسل استقبل. خلاصة. أي لزوما لبطلان الخطبة سراج، لکن سیجيء أنه لا یشترط اتحاد الإمام والخطیب. (الدر المختار)

(قوله فإن طال) الظاهر أنه يرجع في الطول إلى نظر المبتلى ط (قوله لكن سيجيء إلخ) استدراك على لزوم إعادة الخطبة يعني قد لا تلزم الإعادة بأن يستتيب شخصا قبل أن يرجع لبيته (رد المحتار: ۵/۴۸)

(۱۵) قبر پر نمازِ جنازہ۔

کسی میت کو صلاۃِ جنازہ پڑھے بغیر دفن کر دیا جائے، یا بدونِ غسل نماز پڑھ کر دفن کر دیا جائے یا ولی کی اجازت کے بغیر نماز پڑھ کر دفن کر دیا جائے اور ولی نماز پڑھنا چاہے تو پہلی دو صورتوں میں وجوباً اور تیسری صورت میں جوازاً اس کی قبر پر نمازِ جنازہ پڑھی جائے گی، تا کہ فرض کفایہ ادا ہو سکے۔ اسی طرح ولی کی اجازت کے بغیر کسی میت پر نمازِ جنازہ پڑھ کر دفنا دیا گیا تو ولی کو بطورِ جواز قبر پر نمازِ جنازہ پڑھنے کا حق ہے۔

البتہ قبر پر کب تک نماز پڑھنے کی اجازت ہے، اس بارے میں بعض فقہاء تقدیر کے قائل ہیں، یعنی انہوں نے تین دن یا دس دن وغیرہ متعین مدت کی تعیین فرمائی ہے، چنانچہ: امالی میں امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ تین دن تک نماز پڑھی جا سکتی ہے، اس کے بعد نہیں۔ عنایہ و بنایہ وغیرہ میں ہے کہ ابن رستم نے اپنی نوادر میں امام محمد سے امام ابو حنیفہؒ کا ایسا ہی ایک قول روایت فرمایا ہے۔ اور دلیل یہ ذکر فرمائی ہے کہ حضراتِ صحابۂ کرامؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر اطہر پر تین دن تک نمازِ جنازہ پڑھی، اس کے بعد یہ سلسلہ بند کر دیا گیا۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ علامہ طحطاوی نے حاشیۃ الدر میں حموی کے حوالے سے ایک قول دس دن کا اور ایک قول ایک ماہ کا بھی نقل فرمایا ہے۔

دوسرے فقہاء اس میں کسی خاص مدت کی تعیین نہیں فرماتے، ان کا کہنا ہے کہ جب تک میت قبر میں سلامت ہو، نماز درست ہے؛ یعنی قبر میں میت پھٹنے لگے اور اجزائے جسم منتشر ہونے لگے، اس سے قبل تک نماز پڑھنا درست ہے۔ اور یہ کب ہوگا

اس کا اندازہ کرنے میں غالب گمان یعنی مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہوگا۔کوئی خاص مدت تین دن وغیرہ کی متعین نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ زمان ومکان اور میت کے احوال کے اعتبار سے یہ مدت الگ الگ ہوسکتی ہے۔پس جب تک غالب گمان یہ ہو کہ میت قبر میں سلامت موجود ہے، نماز پڑھی جائے گی، چاہے تین دن کے بعد ہو اور جب غالب گمان یہ ہو کہ میت قبر میں پھٹنے لگی ہے، تب نماز پڑھنا منع ہوگا، چاہے تین دن سے قبل ہو۔اور اگر شک ہو تو اس صورت میں بھی نماز پڑھنا منع ہوگا۔

(ويصلى عليه قبل أن يتفسخ) ش: يعني إنما تجوز الصلاة على الميت في قبره قبل أن يتفسخ الميت ويتمزق، ثم أشار إلى معرفة الطريق فيه بقوله: م: (والمعتبر في معرفة ذلك) ش: أي في كونه قبل التفسخ م: (أكبر الرأي) ش: أي غالب الظن، فإن كان غالب الظن أنه يتفسخ لا يصلى عليه، وإن كان غالب الظن أنه لم يتفسخ فيصلى عليه، وإذا شك لا يصلى عليه، رواه ابن رستم عن محمد م: (في الصحيح) ش: احترز به عما روي عن أبي يوسف أنه يصلى عليه إلى ثلاثة أيام وبعدها لا يصلى عليه، وهذا رواية ابن رستم في نوادره عن محمد عن أبي حنيفة، لأن الصحابة كانوا يصلون على النبي صلى الله عليه وسلم إلى ثلاثة أيام. (لاختلاف الحال) ش: أي لأجل اختلاف حال الميت بالسمن والهزال، فإنه إذا كان سمينا ينفسخ عن قريب، وإن كان مهزولا لا يبطئ في التفسخ م: (والزمان) ش: أي ولاختلاف الزمان، فإنه يتفسخ في الشتاء عن قريب لحرارة ما تحت الأرض في الشتاء، وفي الصيف يبطئ فيه لبرودة ما تحت الأرض م: (والمكان) ش: أي ولاختلاف المكان، فإنه يبقى في الأرض الصلبة أكثر مما يبقى في الأرض الرخوة، فلما اختلفت هذه الأشياء فوض الأمر إلى رأي المبتلى به. (البناية شرح الهداية: ٣/٢٥٠)

وقال أصحابنا: لما اختلفت الأحوال في ذلك فوض الأمر إلى رأي المبتلي به. (عينى شرح بخارى: ٨/١٤٦)

(وإن دفن) وأهيل عليه التراب (بغير صلاة) أو بها بلا غسل أو ممن لا ولاية له (صلي على قبره) استحسانا (ما لم يغلب على الظن تفسخه) من غير تقدير هو

الأصح.(التنويروالدر)

(قوله صلي على قبره) أي افتراضا في الأوليين وجوازا في الثالثة لأنها لحق الولي أفاده ح. (قوله هو الأصح) لأنه يختلف باختلاف الأوقات حرا وبردا والميت سمنا و هزالا والأمكنة بحر، وقيل يقدر بثلاثة أيام، وقيل عشرة، وقيل شهر ط عن الحموي.(رد المحتار ۵/۳۰۱)

كتاب الحج

(۱٦) حالتِ احرام میں موجبِ دم خوشبو کی مقدار:

حالتِ احرام میں خوشبو استعمال کرنا ممنوع ہے۔ اور جس طرح بدن پر خوشبو لگانا ممنوع ہے اسی طرح کپڑوں پر بھی خوشبو لگانا ممنوع ہے؛ البتہ وجوبِ جزاء میں بدن اور ثوب کے حکم میں کچھ فرق ہے۔

جسم پر خوشبو لگانے کی صورت میں وجوبِ جزاء (دم) کثرت سے مشروط ہے، اور قلت و کثرت میں جسم اور خوشبو کا اعتبار کیا جائے گا، وقت کی قلت و کثرت کا اعتبار نہیں۔ جب کہ کپڑے پر خوشبو لگنے سے وجوبِ جزاء کے لیے مدت بھی شرط ہے۔ قلیل وقت میں استعمالِ طیب سے جزاء واجب نہ ہوگی۔

بدن پر خوشبو لگانے کا اصل حکم یہ ہے کہ اگر خوشبو 'کثیر فاحش' ہے تو دم واجب ہوگا اور قلیل ہے تو صدقہ واجب ہوگا۔ پھر قلیل و کثیر کا پیمانہ کیا ہوگا، اس میں فقہاءِ احناف کے متعدد اقوال ہیں: ایک قول یہ ہے کہ 'عضوِ کبیر کامل' کثیر معیار ہے، پس پوری پنڈلی یا ران پر خوشبو لگ جائے تو دم واجب ہوگا، ورنہ صدقہ واجب ہوگا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کسی بڑے عضو کی چوتھائی مقدار کا اعتبار ہوگا، اعتباراً بالحلق؛ مثلاً ربع ساق، ربع فخذ؛ وغیرہ۔ تیسرا قول امام ابو جعفر ہندوانیؒ کا یہ ہے کہ قلت و کثرت میں اعضاء کا اعتبار نہیں بلکہ خوشبو کا اعتبار ہے۔ اگر کثیر مقدار میں خوشبو استعمال کی تو دم

واجب ہوگا اور قلیل ہوتو صدقہ۔اور خوشبو کے قلیل وکثیر ہونے میں لوگوں کے عرف و عادت کا اعتبار ہوگا، مثلاً دو چلو گلاب کا پانی یا گاڑھی خوشبو کا ایک چلو، اور مشک کی وہ مقدار جسے لوگ کثیر سمجھیں۔

چوتھا قول مذکورہ اقوال (اعتبار بالعضو یا بالطیب) کے درمیان توفیق کا ہے۔ چنانچہ محیط سرخسی رضوی (رضی الدین محمد بن محمد سرخسی ۵۷۱ھ) میں ہے کہ اگر خوشبو فی نفسہ قلیل ہوتو عضو کا اعتبار ہوگا، یعنی قلیل خوشبو اگر پورے عضو پر لگی ہے یا پھیلی ہے تو عضو کا اعتبار کرتے ہوئے دم واجب ہوگا، اور اگر فی نفسہ خوشبو کثیر ہوتو خوشبو کا اعتبار کرتے ہوئے فقط ربع عضو (یا بعضِ عضو یا عضوِ صغیر) پر لگنے کو بھی کثیر قرار دیا جائے گا اور دم واجب ہوگا۔اور بقول علامہ رضی الدین سرخسی یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ امام محمدؒ نے نجاستِ غلیظہ کی دو قسموں یعنی رقیقہ میں مساحت کو اور کثیفہ میں وزن کو قلت وکثرت کا معیار بنایا ہے۔

یہی تطبیق فتح القدیر اور محیط برہانی وغیرہ میں شیخ الاسلام خواہر زادہ کے حوالے سے، اور دیگر کتابوں میں فتح القدیر کے حوالے سے اور ہندیہ میں محیط سرخسی کے حوالے سے مذکور ہے۔

محیط سرخسی کی پوری بات اس طرح ہے:

ان تمام اقوال کی بنیاد امام محمدؒ کی عبارات ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ امام محمدؒ کے اقوال میں تطبیق دی جائے۔پس حکم یہ ہوگا کہ اگر خوشبو قلیل ہوتو عضو کا اعتبار ہوگا، خوشبو کا نہیں؛ چنانچہ اگر قلیل خوشبو عضو کامل پر لگی ہوتو کثیر سمجھی جائے گی اور دم لازم ہوگا، اور اس سے کم میں صدقہ واجب ہوگا، اور اگر خوشبو بذاتِ خود کثیر ہوتو خوشبو ہی کا اعتبار ہوگا، عضو کا نہیں، چنانچہ اگر ربعِ عضو پر لگی ہوتو دم لازم ہوجائے گا، اس لیے کہ فعل میں کثرت وقلت اس کے محل کے اعتبار

سے ہوتی ہے، اور فعل تطیب کے دو محل ہیں، عضو اور خوشبو۔ پس اگر خوشبو بھی کثیر ہو اور عضو کبیر کامل پر لگائی گئی ہو تو دونوں محل کے اعتبار سے کثیر ہونا متحقق ہوگا، اس لیے اس صورت میں دم کا واجب ہونا ظاہر ہے، اور اگر خوشبو فی نفسہ قلیل ہو اور عضو کبیر کے بعض حصے پر یا عضو صغیر کامل پر لگائی گئی ہو تو دونوں اعتبار سے قلیل ہے، پس اس صورت میں صدقہ واجب ہوگا۔ اور اگر قلیل خوشبو عضو کامل کبیر پر لگائی جائے یا کثیر خوشبو بعض عضو یا عضوِ صغیر پر لگائی جائے تو ان دو صورتوں میں فعل تطیب من وجہ قلیل ہے اور من وجہ کثیر ہے، پس بر سبیل احتیاط دم واجب ہوگا۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ تمام صورتوں میں وجوبِ دم کا تعلق کثرت سے متعلق ہے۔ پھر کثرت کا معیار محل (طیب اور عضو) کو قرار دیا گیا، اس میں بھی عضو کا اعتبار کرنا بہ نسبت طیب کے آسان ہے۔ اس لیے نفسِ طیب کی کثرت وقلت میں معیار اب بھی وہی ہوگا کہ جس کو لوگ کثیر سمجھے (یا مبتلی بہ کثیر)[١] سمجھے۔

ارشاد الساری میں اس توفیق کا خلاصہ بایں طور منقول ہے کہ: عضوِ کامل کا اعتبار کرنا قلتِ طیب سے مقید ہے۔ ربع عضو کا اعتبار کرنا کثرت طیب سے مقید ہے، اور کثرتِ طیب کا اعتبار مدہون کے ربع عضو کے بقدر ہونے سے مقید ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ: محیط میں اسی توفیق کو صحیح کہا گیا ہے، اور ابن ہمام فرماتے ہیں کہ ان اقوال میں یہ توفیق ہی صحیح طریقہ ہے؛ البتہ بحر الرائق میں پہلے قول (عضوِ کامل کا اعتبار کرنے) کی ترجیح ہے، اور یہی قول متون میں مذکور ہے۔ فافہم

---

[١] "مبتلی بہ کثیر سمجھے": بدن پر خوشبو لگنے کے حکم کی تفصیل میں یہ معیار کسی کتاب میں نہیں دیکھا، اور تقریباً تمام عبارات میں عرف یا مایستکثرہ الناس کے الفاظ ہیں؛ البتہ کپڑے میں خوشبو لگنے کی صورت میں عرف، استکثار ناس کی طرح مایقع عند المبتلی بہ کی تصریح ہے۔ اس لیے احقر نے بھی یہاں یہ معیار ذکر کردیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ صاحبِ بحر کی بات کو زیادہ پسند فرماتے ہیں، اسی لیے محیط و فتح سے توفیق کی تائید کرنے کے بعد بھی بحر کے قول کا اعادہ فرمایا اور 'فافہم' کہہ کر اس پر توجہ دینے کی تاکید بھی فرماتے ہیں۔[۱]

ابن نجیمؒ فرماتے ہیں کہ اصحابِ متون نے تو یہی لکھا ہے کہ کثرت کا معیار عضوِ کامل ہے، اور اس سے کم قلیل ہے۔ اور امام محمدؒ نے اس کی صراحت بھی کی ہے، اور جب امام محمدؒ کے ایک قول میں عضو کا اعتبار کرنے کی تصریح ہے، تو دوسرے قول میں جو 'تطیب کثیر' کی بات ہے اس کو قولِ اول پر محمول کر کے اس کی وضاحت قرار دے سکتے ہیں، اور اس طرح امام محمدؒ کے دونوں قول کا حاصل ایک ہو جائے گا، یعنی عضوِ کامل پر لگی خوشبو کثیر سمجھی جائے گی اور اس سے کم پر لگی خوشبو قلیل قرار دی جائے گی۔ اور اس طرح متون میں مذکور قول کی ترجیح بھی باقی رہے گی۔ ابن نجیمؒ کی بات کا حاصل یہ ہے کہ متون کے اعتبار سے عضو کامل ہی کثرت کا معیار ہو؛ اور اسی پر دم واجب ہو، اس سے کم میں صدقہ واجب ہوگا۔

کپڑے وغیرہ پر خوشبو لگنے کی صورت میں اولاً تو یہ شرط ہے کہ 'زمان' کا اعتبار ہوگا، یعنی ایک دن (۱۲ گھنٹے یا ۲۴) طویل زمانہ تک کپڑے پر رہے تو دم واجب ہوگا، بصورتِ دیگر صدقہ۔

دوسری بات یہ بھی متعین ہے کہ کثرت کا اعتبار ہوگا۔ یعنی خوشبو وصفِ کثرت

---

[۱] مقدمہ میں علامہ شامی نے وضاحت فرمائی ہے کہ جہاں انہیں الدر المختار کے پیشرو محشین علامہ حلبی اور علامہ طحطاوی سے اختلاف ہوگا وہاں اپنی بات تحریر کر کے 'فافہم' سے اشارہ کر دیں گے۔
وإذا وقع في كلامهما ما خلافه الصواب أو الأحسن الأهم، أقرر الكلام على ما يناسب المقام، وأشير إلى ذلك بقولي: (فافهم) ولا أصرح بالاعتراض عليهما، تأدبا معهما۔ (رد المحتار: ج ا ص: ۴، فرفور)

کے ساتھ ایک دن کپڑے پر رہے تو دم واجب ہوگا، یعنی زمان ومحل؛ ہر دو اعتبار سے کثرت پائی جائے تو دم واجب ہوگا، دونوں اعتبار سے قلیل ہو تو مٹھی اناج کا صدقہ اور ایک اعتبار سے قلیل اور دوسرے اعتبار سے کثیر ہو تو نصف صاع کا تصدق لازم ہوگا۔

اور محل کی کثرت میں کپڑے کا اعتبار ہوگا یا خوشبو کا؟ اکثر حضرات نے صراحتاً لکھا ہے کہ خوشبو کا اعتبار ہوگا؛ البتہ بعض حضرات کی عبارت سے کپڑے کا معتبر ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، درمختار کی عبارت وأما الثوب المطیب أکثرہ پر علامہ شامیؒ تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بظاہر اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ کثرت کا اعتبار کپڑے میں ہوگا، خوشبو میں نہیں، اور علامہ شرنبلالی نے بھی درر الحکام کے حاشیہ میں یہی فرمایا ہے، حالاں کہ خود شرنبلالیہ [۱]، فتح القدیر اور البحر الرائق وغیرہ میں صراحت ہے کہ کپڑے کے معاملہ میں کثرتِ طیب کا اعتبار ہوگا، ثوب کا نہیں۔

اور ہندیہ، نہر، بحر، فتح وغیرہ میں یہ بھی صراحت ہے کہ قلت وکثرت کا مدار عرف پر ہوگا۔ اور عرف نہ ہونے کی صورت میں مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہوگا۔

پھر اکثر کتابوں میں اس مقام پر مجرد (حسن بن زیادؒ) کے حوالے سے ایک جزئیہ مذکور ہے کہ کپڑے میں بالشت کی مقدار خوشبو دن بھر لگی رہے تو نصف صاع صدقہ واجب ہوگا اور دن بھر سے کم وقت رہے تو مٹھی اناج کا تصدق لازم ہوگا۔ اس پر ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ مجرد کی اس عبارت سے دو باتیں معلوم ہوئیں: شبر فی شبر قلیل

---

[۱] شرنبلالیہ کی عبارت اس طرح ہے:

وھذا بخلاف الثوب المطیب کلہ أو أکثرہ فإنہ یشترط لوجوب الدم بلبسہ مطیبا دوامہ یوما فإن کان أقل من یوم فعلیہ صدقۃ والمعتبر فی وجوب الدم کثرۃ الطیب فی الثوب والمرجع فیہ العرف (حاشیہ شرنبلالی علی ھامش درر الحکام شرح غرر الأحکام: ۱/۲۳۹)

میں داخل ہے، اور کپڑے پر لگنے کی صورت میں زمان کا اعتبار ہوگا، (جب کہ جسم پر خوشبو لگنے کی صورت میں وقت کا بالکل اعتبار نہیں، بلکہ فوری طور پر دھولیا جائے تب بھی جنایت کے احکام جاری ہوں گے۔)

ابن ہمام کی ذکر کردہ باتوں پر اضافہ کرتے ہوئے علامہ شامی فرماتے ہیں کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کثرت کا مدار کپڑا ہوگا، اور کثرت کا معنی اکثر الثوب نہیں، بلکہ شبر فی شبر سے زیادہ بھی کثیر میں داخل ہے؛ کیوں کہ اس قدر کپڑے پر لگی ہوئی خوشبو عرفاً کثیر سمجھی جاتی ہے۔ اور اس طرح یہ مسئلہ پھر سے خوشبو کے مدارِ حکم ہونے کی طرف لوٹ آئے گا۔ اور اس اعتبار سے یہاں بھی وہی توفیق و تطبیق جاری کر سکتے ہیں جو 'بدن' پر خوشبو لگنے کی صورت میں ذکر کی گئی تھی، یعنی اگر فی نفسہ خوشبو کثیر ہو اور دن بھر لگی رہے تو دم واجب ہوگا، گرچہ بالشت سے کم مقدار کپڑے میں لگی ہو۔ اور خوشبو بذاتِ خود قلیل ہو تو دم لازم نہ ہوگا، تا آنکہ بالشت سے زیادہ ہو جائے۔

پس اس صورت میں سابقہ تفصیل کے مطابق کہا جائے گا کہ محیط سرخسی میں مذکور تفصیل کے مطابق قلت و کثرت میں محل فعل یعنی 'کپڑے یا طیب' کا اعتبار ہوگا، پھر ان دونوں میں کپڑے کے اعتبار سے قلت و کثرت کی تعیین تو شبر فی شبر سے فقہاء نے کر دی ہے؛ البتہ طیب کے اعتبار سے قلت و کثرت کا معیار کیا ہوگا؟ اس کا کوئی طریقہ اس سے واضح نہیں ہوتا، ظاہر ہے کہ یہاں عرف و تعامل کا اعتبار ہوگا یا رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہوگا۔ کماہ فی الفتح والبحر وغیرہ۔

یادداشت: (۱) محیط سرخسی سے جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، اس سے قلت و کثرت کی تعیین کا ایک پیمانہ اور معیار بھی واضح ہوتا ہے، یعنی کوئی بھی فعل اپنے محل کے اعتبار سے قلت و کثرت سے متصف ہوتا ہے، جیسے کہ فعل تطییب کا محل عضو اور طیب ہے۔ پس

دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک میں کثرت کا تحقق ہوجانا کافی ہے۔

(۲) محیط سرخسی کی مذکورہ تفصیل سے قلت وکثرت میں محل فعل یعنی نفسِ طیب یا عضو اور کپڑے کا اعتبار ہوگا، پھر ان دونوں میں بھی عضو وثوب کے اعتبار سے قلت و کثرت کی تعیین آسان ہے۔ عضو میں عضوِ کامل یا ربعِ عضو اور کپڑے میں شبر فی شبر؛ البتہ طیب کے اعتبار سے قلت وکثرت کا معیار کیا ہوگا؟ اس کا کوئی طریقہ اس سے واضح نہیں ہوتا، اس لیے یہاں عرف وتعامل کا اعتبار ہوگا یا رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہوگا۔

المحيط الرضوي السرخسي

وإلى كل ذلك أشار محمد رحمه الله والصحيح أن يوفق بين أقاويله فنقول إن كان الطيب قليلا فالعبرة للعضو لا للطيب حتى لو طيب عضوا كاملاً يكون كثيرا ويلزمه دم وفيما دونه صدقة وإن كان الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه دم وذلك لأن الفعل يتكثر بكثرة المحل و يتقلل بقلته وله محلان: طيب و عضو، فإن كان الطيب كثيرا و قد طيب به عضوا كبيراً كاملا فقد كثر فعل التطيب باعتبار المحلين وإن كان الطيب قليلا و طيب به بعض العضو أو عضوا صغيرا كالأنف والعين فقد قل فعل التطيب باعتبار المحلين فيلزمه صدقة و إذا كثر أحد المحلين وقل الآخر فقد كثر فعل التطيب من وجه دون وجه فاعتبار الكثرة توجب الدم واعتبار القلة توجب الصدقة فوجب الدم من وجه دون وجه، فأوجبناه احتياطاً ونظيره ما قاله محمد فی تقدير النجاسة ...(المحيط الرضوى)

الهنديه:

فإذا استعمل الطيب فإن كان كثيراً فاحشاً ففيه الدم، وإن كان قليلاً ففيه الصدقة، كذا في المحيط واختلف المشايخ في الحد الفاصل بين القليل والكثير فبعض مشايخنا اعتبروا الكثرة بالعضو الكبير نحو الفخذ والساق وبعضهم اعتبروا الكثرة بربع العضو الكبير والشيخ الإمام أبو جعفر اعتبر القلة والكثرة في نفس الطيب إن كان الطيب في نفسه بحيث يستكثره الناس ككفين من ماء الورد وكف من الغالية والمسك بقدر ما استكثره الناس فهو كثير وما لا فلا والصحيح أن يوفق ويقال إن كان الطيب قليلا فالعبرة للعضو لا للطيب حتى لو طيب به عضوا

كاملا يكون كثيرا يلزمه دم وفيما دونه صدقة ، وإن كان الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه دم هكذا في محيط السرخسي والتبيين هذا في البدن وأما الثوب والفراش إذا التزق به طيب اعتبرت فيه القلة والكثرة على كل حال وكان الفارق هو العرف ، وإلا فما يقع عند المبتلى كذا في النهر الفائق.(الهندية: ١/٢٤١)

البحر الرائق:

ثم ما اختاره أصحاب المتون من أن الكثير هو العضو والقليل ما دونه هو ما صرح به الامام محمد عن الامام في بعض المواضع، وقد أشار في بعض المواضع إلى أن الدم يجب بالتطيب الكثير والصدقة بالقليل ولم يذكر العضو وما دونه، ففهم من ذلك الفقيه أبو جعفر الهندواني أن الكثرة تعتبر في نفس الطيب لا في العضو، فلو كان كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف من الغالية والمسك بقدر ما يستكثره الناس فإنه يكون كثيرا وإن كان قليلا في نفسه والقليل ما يستقله الناس و إن كان في نفسه كثيرا وكف من ماء الورد يكون قليلا. ووفق بعضهم بين القولين و صححه في المحيط وغيره. وقال في فتح القدير: إن التوفيق هو التوفيق بأن الطيب إن كان قليلا فالعبرة للعضو لا للطيب، فإن طيب عضوا كاملا لزمه دم، وإن كان أقل فصدقة، وإن كان الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو يلزمه دم وفيما دونه صدقة، ونظيره ما قاله محمد في تقدير النجاسة الكثيرة: اعتبر المساحة في النجاسة الرقيقة واعتبر الوزن في النجاسة الكثيفة اه. ما في المحيط. وحاصله أن ما في المتون محمول على ما إذا كان الطيب قليلا، أما إذا كان كثيرا فلا اعتبار بالعضو، ولا يخفى أن ما ذكره محمد من اعتبار العضو صريح، وما ذكره من الكثرة إشارة يمكن حملها على المصرح به فيتحد القولان ويترجح ما في المتون من اعتبار العضو وهو كالرأس والساق والفخذ واليد. وفي المبسوط والمحيط: إذا خضبت المرأة كفها بحناء يجب عليها دم قال: وجعل الكف عضوا كاملا. وحقيقة التطيب أن يلزق ببدنه أو ثوبه طيبا، وما زاده في فتح القدير من فراشه فراجع إليهما.... وأما الملتزق بالثياب فلم يمكن اعتبار العضو فيه فيعتبر فيه كثرة الطيب وقلته، وهو مرجح بقول الهندواني المتقدم فإنه يعم البدن والثوب، ولا يجوز له أن يمسك مسكا في طرف إزاره، وفي فتح القدير، وكان

المرجح في الفرق بين القليل والكثير العرف إن كان، وإلا فما يقع عند المبتلى.

وما في المجرد إن كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع من بر وإن كان أقل من يوم فصدقة يفيد التنصيص على أن الشبر في الشبر داخل في حد القليل ، وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان بخلاف تطييب العضو فإنه لا يعتبر فيه الزمان حتى لو غسله من ساعته فالدم واجب كما في فتح القدير ولذا أطلقه في المتن قيد بكونه تطيب ، وهو محرم ؛ لأنه لو تطيب قبل الإحرام ثم انتقل بعده من مكان إلى آخر من بدنه فإنه لا شيء عليه اتفاقا. (البحر الرائق: ٣/٣)

فتح القدير:

ولو دخل بيتا قد أجمر فيه فعلق بثوبه رائحة فلا شيء عليه، بخلاف ما لو أجمره هو . قالوا إن أجمر ثوبه : يعني بعد الإحرام فإن تعلق به كثير فعليه دم وإلا فصدقة ، وكان المرجع في الفرق بين الكثير والقليل العرف إن كان، وإلا فما يقع عند المبتلى .وما في المجرد: الخ (فتح القدير: ٣/٢٤)

النهر الفائق:

أعلم أن عبارات محمد قد اختلفت في الحد الفاصل بين الكثير والقليل ففي بعضها جعل الكثير هو العضو فقال: لو خضب رأسه أو لحيته بالحناء لزمه دم وفي بعضها جعل الكثير في نفس الطيب فقال: إذا اكتحل المحرم بكحل فيه الطيب يكفيه الصدقة ما لم يفعل مرارا فإذا فعل ذلك مرارا فعليه دمه وقال في مواضع أخر: لو مس الطيب (أو) استلم الحجر فأصاب يده فإن كان كثيرا فعليه دم كذا في (الذخيرة) فبعض المشايخ أخذ بالأول وعليه جرى المصنف وغيره والإمام الهنداوي أخذ بالثاني ووفق بعضهم باعتبار العضو عند قلة الطيب، والطيب عند كثرته هو التوفيق. قال في (المحيط) وغيره: وهو الصحيح هذا في البدن، أما الثوب والفراش إذا أكثر فيه طيب اعتبر فيه الكثرة والقلة على كل وكان الفارق هو العرف وإلا فما يقع عند المبتلى. (النهر الفائق: ٢/١١٥)

رد المحتار:

وبعضهم اعتبر الكثرة بربع العضو الكبير فقال: لو طيب ربع الساق أو

الفخذ يلزم الدم، وإن كان أقل يلزم الصدقة. وقال شيخ الاسلام: إن كان الطيب في نفسه قليلا فالعبرة للعضو الكامل، وإن كان كثيرا لا يعتبر العضو[١] اه ملخصا. وهذا توفيق بين الأقوال الثلاثة، حتى لو طيب بالقليل عضوا كاملا أو بالكثير ربع عضو لزم الدم وإلا فصدقة، وصححه في المحيط. وقال في الفتح: إن التوفيق هو التوفيق، ورجح في البحر الأول وهو ما في المتون، فافهم........

(وأما الثوب المطيب أكثره فيشترط للزوم الدم دوام لبسه يوماً) (قوله : المطيب أكثره) ظاهره أن المعتبر أكثر الثوب لا كثرة الطيب ، وقد تبع في ذلك الشرنبلالية مع أنه ذكر فيها وفي الفتح وغيره أن المعتبر كثرة الطيب في الثوب وأن المرجع فيه العرف ، حتى إنه في البحر جعل هذا مرجحا للقول الثاني من الأقوال الثلاثة المارة لأنه يعم البدن والثوب . قلت : لكن نقلوا عن المجرد إن كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع ، وإن كان أقل من يوم فقبضة .قال في الفتح : يفيد التنصيص على أن الشبر في الشبر داخل في القليل اهـ أي حيث أوجب به صدقة لا دما ، ومع هذا يفيد اعتبار الكثرة في الثوب لا في الطيب إلا أنه لا يفيد أن المعتبر أكثر الثوب ، بل ظاهره أن ما زاد على الشبر كثير موجب للدم لكثرة الطيب حينئذ عرفا ، فرجع إلى اعتبار الكثرة في الطيب لا في الثوب وعلى هذا فيمكن إجراء التوفيق المار هنا أيضا بأن الطيب إذا كان في نفسه كثيرا لزم الدم وإن أصاب من الثوب أقل من شبر ، وإن كان قليلا لا يلزم حتى يصيب أكثر من شبر في شبر ، وربما يشير إليه قولهم لو ربط مسكا أو كافورا أو عنبرا كثيرا في طرف إزاره أو ردائه لزمه دم، أي إن دام يوما ولو قليلا فصدقة فتأمل. (رد المحتار: ۲/۴۱۹)

[١] قوله: (وان كان كثيرا لا يعتبر الخ) بل يعتبر ربع عضو كبير، ولا بد من هذا الاعتبار ليتم التوفيق، لان الأحوال ثلاثة اهـ. وحاصل التوفيق بين الأقوال الثلاثة ان من اعتبر العضو يقيده بحالة قلة الطيب ومن اعتبر ربع العضو يقيده بحالة كثرة الطيب، ومن اعتبر كثرة الطيب يشترط بلوغ المدهون ربع عضو كبيرا هـ. من هامش رد المحتار لبعض الأفاضل ، والذی يؤخذ من كلام صاحب رد المحتار اعتبار ما رجحه صاحب البحر وهو القول الأول وهو ما ذكر فی المتون من أنه إن طيب عضوا كاملا فدم وإلا فصدقة . اه (ارشاد الساری إلی مناسک الملا علی القاری: ۳۴۷)

ارشاد الساری

(إذا كان الطيب فى ثوبه شبرا فى شبر) أى مقدارهما طولا وعرضا (فهو داخل فى القليل، فإن مكث يوماً فعليه صدقة أو أقل منه فقبضة) كذا فى المجرد والفتح، (ولو لبس مصبوغا بعصفر أو ورس أو زعفران مشبعا) بفتح الباء صفة مصبوغاً (يوماً فعليه دم وفى أقله صدقة) كما فى خزانة الأكمل والولوالجى وغيرهما وأشار إليه فى المبسوط.

(ولو علق بثوبه شىء كثير من خلوق البيت) طيب مركب من زعفران ونحوه (فعليه دم، وإن كان قليلا فعليه صدقة، ولو دخل بيتا قد أجمر فعلق بثوبه رائحة) أى يسيرة (فلا شىء عليه) كذا فى البدائع وقيده باليسير ولم يقيد به فى الفتح والبحر الزاخر (ولو أجمر ثوبه فعلق به كثير) من الطيب (فعليه دم أو قليل فصدقة، وإن لم يعلق به شىء فلا شىء عليه، وكان المرجع فى الفرق بين القليل والكثير) أى فى تطييب الثوب العرف إن كان، وإلا فما يقع) أى كثيرا (عند المبتلى) بفتح اللام أى فى رأى المبتلى به. (إرشاد السارى إلى مناسك الملا على القارى: ۴۵۵)

کتاب البیع

(۱۷) بیع سلم میں اجل کی اقل مقدار

فیض الباری میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے بعض شرعی احکام کے غیر مقدر وغیر محدد ہونے پر بہترین کلام فرمایا ہے۔ اس کتاب کی ابتداء میں بھی اس کو بالتفصیل نقل کیا جا چکا ہے۔ اس میں حضرت علامہ نے رائے مبتلی بہ پر موقوف مسائل کی مثال دیتے ہوئے ایک مثال 'اجل سلم' کی بیان فرمائی ہے۔

اور مراد یہ ہے کہ سلم کے صحیح ہونے کے لیے متعین مدت کا ذکر ضروری ہے، اور اس کی ادنی مقدار کیا ہے؟ علامہ عینی نے بنایہ شرح ہدایہ میں مبسوط کے حوالے سے لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب نے اقل مدتِ سلم کی کوئی تحدید نہیں فرمائی ہے؛ البتہ امام محمد سے ایک روایت 'ایک ماہ' کی ہے؛ کیوں کہ اس سے کم کو عاجل اور ایک ماہ اور اس سے

زیادہ کو آجل کہا جاتا ہے، اور بیع سلم میں مبیع آجل ہوتی ہے۔ اکثر حضرات نے اسی کو اختیار اور معمول بہا قرار دیا ہے۔

امام ابوجعفر طحاویؒ نے تین دن کی مدت بیان کی ہے، اور یہی امام محمدؒ کی ایک روایت بھی ہے۔

امام رازیؒ اور بعض اصحابِ زفرؒ کے نزدیک نصف یوم سے زائد ہے؛ کیوں کہ بیع عاجل میں قبض فی المجلس ہوتا ہے، اور مجلسِ عقد عموماً نصف دن سے زیادہ نہیں چلتی، پس تسلیمِ مبیع میں نصف دن سے زائد مدت بیان کرنا بیع آجل یعنی بیع سلم ہوا۔

ذخیرہ میں امام کرخیؒ کے حوالے سے ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار کے اعتبار سے لوگوں کا عرف دیکھا جائے گا کہ اس قدر چیز میں کس قدر مدت ادھار کا معاملہ ہوتا ہے؟

صدر الشہیدؒ کرخی کا قول بیان کرتے ہیں کہ مسلم فیہ کو حاصل کر کے رب السلم کے حوالے کرنا جس قدر اقل مدت میں ممکن ہو وہ بیعِ سلم کی اقلِ اجل ہے۔

کرخیؒ سے منقول یہ دونوں قول ابن ہمام نے یہ کہتے ہوئے غیر صحیح قرار دیے ہیں کہ اس میں کوئی ضابطہ نہیں، اور اس سے نزاع کا دروازہ کھل جائے گا۔

والأصح ما روي عن محمد أنه مقدر بالشهر لأنه أدنى الآجل وأقصى العاجل. وقال الصدر الشهيد: الصحيح ما روي عن الكرخي أنه مقدار ما يمكن تحصيل المسلم فيه، وهو جدير أن لا يصح لأنه لا ضابط محقق فيه، وكذا ما عن الكرخي من رواية أخرى أنه ينظر إلى مقدار المسلم فيه وإلى عرف الناس في تأجيل مثله، كل هذا تنفتح فيه المنازعات، بخلاف المقدار المعين من الزمان. (فتح القدير: ۷/۸۷)

مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نزاع کا دروازہ کھلنے جیسی کوئی بات نہیں، اس لیے کہ ایک ماہ، تین دن یا عرف کے مطابق جو مدت طے ہو جائے گی، اس کے بعد نزاع کا احتمال نہیں۔ ہاں! ابن ہمامؒ کے ذہن میں شاید یہ بات ہو کہ بدونِ

تعیین بیع سلم منعقد ہوئی تو صحتِ بیع کے لیے کون سی اجل شرعاً مقدر مان لی جائے؟ جیسا کہ مکانِ تسلیم میں صاحبینؒ کا قول ہے کہ مکان تسلیم بیان کرنا شرط نہیں، کیوں کہ مقامِ عقد خود مکانِ تسلیم کے طور پر متعین ہوجاتا ہے؛ مگر ظاہر ہے کہ اجل کا مسئلہ ایں چنیں نہیں ہے اور اس بنیاد پر کرخی کے قول کی تضعیف درست نہیں۔

صاحبِ بحر نے بھی ابن ہمام کی تردید فرمائی ہے، فرماتے ہیں کہ گرچہ معتمد قول وہی ہے جو کتاب یعنی کنز میں ہے: (وأقلہ شہر)، مگر مناسب یہ ہے کہ کرخیؒ کا قول ہی صحیح قرار دیا جائے، نہ کہ ایک ماہ کا قول۔

أقول: هو جدير بأن يصح ويعول عليه فقط؛

البتہ آگے صاحبِ بحر سے تردیدِ ابن ہمامؒ میں ایک سہو ہوگیا، جس پر صاحبِ نہر نے تعاقب کیا ہے۔ صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ قولِ کرخیؒ کی ہی تصحیح مناسب ہے، 'ایک ماہ' والا قول غیر صحیح ہونا چاہیے، کیوں کہ ممکن ہے کوئی چیز ایک ماہ میں حاصل نہ بھی ہو سکے اور زیادہ مدت درکار ہو۔

لأن من الأشياء ما لا يمكن تحصيله في شهر فيؤدي التقدير به إلى عدم حصول المقصود من الأجل وهو القدرة على تحصيله (البحر الرائق)

ظاہر ہے کہ یہاں اقل مدت کی بات ہے، اکثر کی نہیں، پس ایک ماہ میں کسی چیز کا حصول ممکن نہیں تو مزید مدت بیان کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ صاحب نہر فرماتے ہیں کہ

وما في (البحر) من أنه جدير أن يصحح/ويعول عليه فقط لأن من الأشياء ما لا يمكن تحصيله في شهر فيؤدي التقديرية إلى عدم حصول المقصود منه الأجل، وهو القدرة على تحصيله مدفوع بأن الشهر أدناه لا أنه أقصاه ليتم ما ادعاه. (النهر الفائق: ۳/۵۰۳)

خلاصہ یہ ہوا کہ اکثر حضرات نے امام محمدؒ سے منقول روایت کے مطابق اقل مدتِ سلم 'ایک ماہ' متعین فرمائی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ اس باب میں کوئی تقدیر وتحدید

شرع سے اور ائمہ سے منقول نہیں، اور مناسب یہی ہے کہ اس کو مسلم فیہ کی جنس، مقدار، مکان تسلیم، عرف، وغیرہ امور کے اعتبار سے مبتلی بہ یعنی متعاقدین کی رائے پر مفوض کیا جائے اور کوئی تقدیر لازم نہ سمجھی جائے۔

یادداشت: ایک ماہ، تین دن، اکثر من نصف یوم، وغیرہ اقوال کے دلیل میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ اس بات کی صریح دلیل ہے کہ اصل مسئلہ غیر مقدر و غیر محدد ہے، اور مختلف حضرات نے اپنے اجتہاد کے اعتبار سے اس کی تحدید کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور مبتلی بہ پر مفوض مسائل میں یہ عام بات ہے۔

أن نصب الحدود والمقادير لا يجوز بالقياس. ومرادهم من الحدود و المقادير كأعداد الركعات ونحوها دون الحدود التي هي زواجر أو سواتر على اختلاف الرأيين، وعليه جرى السرخسي رحمه الله تعالى في تحديد العمل الكثير والقليل، والماء القليل والكثير، ففوضه إلى رأي المبتلى به، وهكذا فعل في أجل السلم وتعريف اللقطة، فأحاله على رأي المبتلى به، وإن حدده أصحاب المتون. (فيض الباری: ۱/۴۸۰)

قال: ولا يجوز إلا بأجل معلوم لما روينا، ولأن الجهالة فيه مفضية إلى المنازعة كما في البيع والأجل أدناه شهر، وقيل: ثلاثة أيام، وقيل: أكثر من نصف اليوم، والأول أصح. (الهداية: ۳/۱۳۹، بشرى)

(والأجل أدناه شهر) ش: قال صاحب التحفة: لا رواية عن أصحابنا في المبسوط في مقدار الأجل، واختلفت الروايات عنهم، والأصح ما روي عن محمد أنه مقدر بالشهر؛ لأنه أدنى الأجل وأقصى العاجل الخ (بنايه: ۸/۳۴۴)

(قوله والأجل أدناه شهر إلى آخره) في التحفة: لا رواية عن أصحابنا - رضوان الله عليهم - في المبسوط في مقدار الأجل. واختلفت الروايات عنهم. والأصح ما روي عن محمد أنه مقدر بالشهر لأنه أدنى الآجل وأقصى العاجل. وقال الصدر الشهيد: الصحيح ما روي عن الكرخي أنه مقدار ما يمكن تحصيل المسلم فيه، وهو جدير أن لا يصح لأنه لا ضابط محقق فيه، وكذا ما عن الكرخي من رواية أخرى أنه ينظر إلى مقدار المسلم فيه وإلى عرف الناس في

تأجيل مثله، كل هذا تنفتح فيه المنازعات، بخلاف المقدار المعين من الزمان.

وفي الإيضاح: فإن قدرا نصف يوم جاز، وبعض أصحابنا قدروا بثلاثة أيام استدلالا بمدة خيار الشرط وليس بصحيح لأن التقدير ثمة بالثلاث بيان أقصى المدة، فأما أدناه فغير مقدر انتهى.

والتقدير بالثلاث يروى عن الشيخ أبي جعفر أحمد بن أبي عمران أستاذ الطحاوي. وصحح المصنف الأول لأنه مروي عن محمد، ولأنه مأخوذ من مسألة اليمين وهي ما إذا حلف ليقضين دينه عاجلا فقضاه قبل تمام الشهر بر في يمينه فكان ما دون الشهر في حكم العاجل، فالشهر وما فوقه آجل، قالوا: وعليه الفتوى (فتح القدير: ۷/۸۷)

فقد اختلف التصحيح لكن المعتمد ما في الكتاب وفي فتح القدير بعد نقل تصحيح الشهيد وجدير أن لا يصح؛ لأنه لا ضابط محقق فيه، كذا ما عن الكرخي من رواية أخرى أنه ينظر إلى مقدار المسلم فيه وإلى عرف الناس في تأجيل مثله كل ذلك تنفتح فيه المنازعات بخلاف المقدار المعين من الزمان. اهـ.

أقول: هو جدير بأن يصح ويعول عليه فقط؛ لأن من الأشياء ما لا يمكن تحصيله في شهر فيؤدي التقدير به إلى عدم حصول المقصود من الأجل وهو القدرة على تحصيله (البحر الرائق: ۶/۱۷۵)

كتاب الحضانة

(۱۸) انقطاعِ حقِ حضانت کی مدت

صاحبِ بنایہ علامہ عینیؒ نے چشمہ دار کنویں کو پاک کرنے کے طریقہ کے ضمن میں امام صاحبؒ کا قول حتی یغلبهم الماء، ولم يقدر الغلبة بشیء كما هو دأبه، نقل کرنے کے بعد متعدد مسائل بطور مثال ذکر فرمائے ہیں، جن میں تفویض کے اس اصول کے مطابق امام صاحبؒ نے کوئی مقدار متعین نہیں فرمائی ہے؛ مثلاً کنویں میں گری ہوئی مینگنیوں کی قلیل وکثیر کی مقدار۔ حبسِ غریم کی مدت، تقادمِ شہادت کی مدت، اور حقِ حضانت ختم ہونے کی مدت۔ یہاں اسی کو بیان کرنا مقصود ہے۔

فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به، كما فعل كذلك في تفسير البعرة الواقع الكثير حيث قال: هو ما يستكثره الناظر، وكما في حبس الغريم، وحد التقادم، وانقطاع حق الحضانة. (البناية: ۱/۴۵۹)

افتراقِ زوجین کے بعد بچہ کس کی پرورش میں کب تک رہے گا؟ یا ماں کا حقِ حضانت کب ختم ہوگا اور باپ کے حوالے کیا جائے گا؟ ظاہر روایت کے مطابق ماں اور دادی، نانی کے حقِ حضانت کی مدت یہ ہے کہ بچہ خود بخود کھانا، پینا اور پہننا (اکل، شرب، لباس) سیکھ لے، اوراس میں دوسرے کی مدد سے مستغنی ہو جائے، ابوداؤد بن رشید نے امام محمد کی روایت میں وضو بہ معنی استنجاء کو بھی اس میں شامل کیا ہے۔ فتاوی تاتارخانیہ میں اس کو غیر روایت اصول قرار دیا ہے۔

بدائع اور فتاوی تاتارخانیہ میں ہے کہ امام محمدؒ نے اس استغناء کی کوئی مدت متعین نہیں فرمائی ہے۔ اور حقِ حضانت کے بقاء یا انقطاع کی حد مذکورہ چار چیزوں میں بچہ کا خود کفیل اور مستغنی ہو جانا قرار دیا ہے، دیر سویر جس قدر عمر میں ہو۔

امام خصافؒ نے عرف و عادت کے اعتبار سے حقِ حضانت کا زمانہ بچہ کی سات سال کی عمر تک کا قرار دیا ہے۔

امام رازیؒ نے نو سال کی عمر کی حد متعین فرمائی ہے۔

اور اگر بچی ہے تو اس کی حضانت کا زمانہ حیض آنے تک کا ہے، یا حد شہوت کی عمر پر پہنچنا ہے۔

حق حضانت کا مسئلہ کافی تفصیل طلب ہے، یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اس میں حکم کا مدار کوئی مخصوص عمر اور مخصوص زمانہ نہیں، بلکہ بچہ کی ضرورت دیکھی جائے گی، جن ضرورتوں میں وہ ماں کا محتاج ہوتا ہے وہاں تک ماں کے پاس رہے گا اور جب مردانہ تربیت اور جان و عزت کی حفاظت کا زمانہ آجائے تو وہ باپ کے حوالے کر دیا جائے گا،

اور چوں کہ مختلف علاقوں میں نشو ونما کے اعتبار سے، نیز جسمانی و ذہنی صلاحیت کے اعتبار سے بچے متفاوت ہوتے ہیں، اس لیے کوئی خاص عمر متعین نہیں کی جانی چاہئے۔ بلکہ مبتلی بہ یعنی بچے کے اولیاء، قاضی وغیرہ کی رائے پر حکم موقوف رہے۔ چنانچہ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے ماں اور باپ میں اختلاف ہو گیا، باپ سات سال کی عمر کا دعوی کر کے ماں کا حقِ حضانت ختم ہونے کا دعوی کر کے بچہ اپنی پرورش میں لینا چاہتا ہے، اور ماں کہتی ہے کہ بچہ کی عمر ابھی چھ سال کی ہے اور حق حضانت باقی ہے، تو قاضی بچہ کی عمر کی تحقیق کے بجائے مذکورہ امور میں بچہ کے احتیاج و استغناء کو دیکھے گا، اگر وہ مستغنی ہو گیا ہے تو باپ کے حوالے کر دے گا، ورنہ ماں کے پاس رہنے دے گا۔

اور جس طرح ایسے دیگر مسائل میں بعد کے علماء نے مدارِ حکم کو مدِنظر رکھتے ہوئے مبتلی بہ کے اعتبار سے فتوے دیے ہیں، اسی حیثیت سے امام خصاف نے سات یا آٹھ سال اور امام رازیؒ نے نو سال کی عمر بیان فرمائی ہے۔ اور بچی کی حضانت کا زمانہ چوں کہ حیض یا حد شہوت ہے، اس لیے اکثر حضرات نے یہ تعیین کر دی کہ ۱۱ سال کی عمر میں عموماً حد شہوت کو پہنچ ہی جاتی ہے، لہٰذا اس کے بعد کسی اور دلیل کو دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔

(كما هو دأبه) ش: أي رأي أبي حنيفة - رحمه الله - أي عادته، فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به، كما فعل كذلك في تفسير البعرة الواقع الكثير حيث قال: هو ما يستكثره الناظر، وكما في حبس الغريم، وحد التقادم، وانقطاع حق الحضانة. (بنایہ، فصل فی البئر: ۱/۴۵۹)

وأما وقت الحضانة التي من قبل النساء فالأم والجدتان أحق بالغلام حتى يستغني عنهن فيأكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده كذا ذكر في ظاهر الرواية و ذكر أبو داود بن رشيد عن محمد ويتوضأ وحده يريد به الاستنجاء أي ويستنجي وحده ولم يقدر في ذلك تقديرا وذكر الخصاف سبع سنين أو ثمان سنين أو نحو ذلك

وأما الجارية فهي أحق بها حتى تحيض كذا ذكر في ظاهر الرواية وحكى هشام عن محمد حتى تبلغ أو تشتهي. (بدائع الصنائع، كتاب الحضانة فصل في وقت الحضانة: ۴/۴۲)

قال محمد رحمه الله فى الأصل إذا كان للرجل ولد صغير و قد فارق أمه فالأم أحق بالولد من الأب إلا أن يستغنى عنها، وفى الحجة مع بقاء النكاح وبعد النكاح ما لم تتزوج و فى الهدايا والنفقة على الأب. فإذا استغنى ، فالأب أحق به و حد الاستغناء فى الغلام أن يأكل وحده ويشرب وحده، وفى الزاد: ويلبس وحده، م: وفى غير رواية الأصول ويتوضأ وحده يريد به الاستنجاء،

و لم يقدر محمد فى ذلك تقديرا من حيث السن و ذكر الخصاف فى كتاب النفقات أن الأم أحق بالغلام ما لم يبلغ سبع سنين أو ثمان سنين ، و فى الكافى والفتوى على سبع سنين ، م: و ذكر الشيخ أبو بكر الرازى أن الأم أحق به إلى تسع سنين، وأما فى الجارية فحد الاستغناء إلى أن تحيض أو تبلغ مبلغ النساء بالسن، فبعد ذلك الأب أولى، و روى هشام عن محمد رحمه الله أن الأم أولى بها إلى أن تبلغ حد الشهوة، وفى السغناقى: قال غياث المفتى: الاعتماد على هذه الرواية، وإذا بلغت إحدى عشرة سنة فقد بلغت حد الشهوة فى قولهم. (التاتارخانية: ۵/۲۷۳)

فقد صرح في التجنيس بأن ظاهر الرواية أنها أحق بها حتى تحيض و اختلف في حد الشهوة وفي الولوالجية وليس لها حد مقدر؛ لأنه يختلف باختلاف حال المرأة، وفي التبيين وغيره وبنت إحدى عشرة سنة مشتهاة في قولهم جميعا وقدره أبو الليث بتسع سنين وعليه الفتوى اهـ (البحر الرائق: ۴/۱۸۴)

كتاب اللقطة

(۱۹) تعریفِ لقطہ کی مدت

لقطہ کا حکم یہ ہے کہ مالک کو لوٹانے کی نیت سے اٹھانا مستحب ہے، اور اگر ہلاکت کا خوف ہو تو اٹھانا واجب ہے۔ پھر یہ چیز ملتقط یعنی اٹھانے والے کے پاس بہ حکمِ امانت ہوگی ، بہ شرطیکہ اٹھاتے وقت کسی کو گواہ بنایا ہو اور بعد میں اس کی تعریف یعنی

تشہیر کی ہو۔ اکثر حضراتِ فقہاء کے مطابق حکمِ امانت یعنی بلا تعدی ہلاک ہونے کی صورت میں سقوطِ ضمان؛ کے لیے اشہاد اور تعریف دونوں چیزیں ضروری ہیں۔

تعریف وتشہیر کتنی مدت تک کرنی ہے، اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں، محیط برہانی میں متعدد اقوال مذکور ہیں:

(۱) شمس الائمہ حلوانی کے حوالے نقل کیا ہے کہ لقطہ اٹھاتے وقت کسی کو گواہ بناتے ہوئے یوں کہہ دیا کہ أخذتها لأردها، تو یہ اشہاد وتعریف دونوں کے قائم مقام ہوجائے گا۔ اس قول کا مطلب یہ ہوا کہ اشہاد، تعریف کے قائم مقام ہوجائے گا۔

اور اگر کوئی شخص وقتِ اخذ، ممکن ہونے کے باوجود اشہاد نہ کرے تو بعد میں کی جانے والی تعریف وتشہیر اس کے قائم مقام ہو جائے گی؟ ابن اہمامؒ فتح القدیر میں فرماتے ہیں کہ کافی ہوجائے گی، وہ حلوانیؒ کے اس قول سے استدلال فرماتے ہیں:

قال الحلواني أدنى ما يكون من التعريف أن يشهد عند الأخذ ويقول آخذها لأردها فإن فعل ذلك ثم لم يعرفها بعد ذلك كفى ومن المشايخ من قال يأتي على أبواب المساجد وينادي اهـ.

ابن ہمام کے بقول علامہ حلوانیؒ نے پہلے مسئلہ میں اشہاد کو تعریف کے قائم مقام قرار دیا ہے، اور دوسرے مسئلہ (يأتی علی أبواب المساجد الخ) میں تعریف کو اشہاد کے قائم مقام قرار دیا ہے؛ مگر صاحبِ بحر، نہر اور علامہ شامی وغیرہ فرماتے ہیں کہ اس قول کا یہ مطلب نہیں، یہ فقط تعریف کا ایک طریقہ ہے، وقتِ اخذ اشہاد کا ہونا بالاتفاق ضروری ہے، اور بعد کی تعریف اشہاد کے قائم مقام نہ ہوگی۔

(۲) امام محمدؒ نے اصل میں تعریف کی مدت ایک سال قرار دی ہے، لقطہ چاہے کثیر (قیمتی چیز) ہو یا قلیل (ہلکی چیز)؛ ایک سال تک تعریف وانتظار ضروری ہے۔ گویا یہ ظاہر روایت ہے، مگر اکثر حضرات نے آخری قول کو صحیح یا مفتی بہ قرار دیا ہے۔

(۳) حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہ سے 'مجرد' میں نقل فرمایا ہے کہ: لقطہ اگر دوسو درہم یا زائد کا ہے تو ایک سال تک تعریف ضروری ہے، اور اگر دوسو درہم سے کم دس درہم تک کی قیمت کا ہو تو ایک ماہ تک تشہیر ضروری ہے، اور دس درہم سے کم قیمت کا ہو تو تین دن تعریف کرنا ضروری ہے۔

(۴) اور امام محمدؒ امام ابوحنیفہ سے نقل فرماتے ہیں کہ دس درہم یا دس سے زائد قیمت کے لقطہ کی تعریف ایک سال تک ضروری ہے، اور اس سے کم لقطہ کی تعریف ملتقط کی صوابدید پر موقوف ہے۔

(۵) امام حسنؒ نے ایک روایت یہ نقل فرمائی ہے کہ: دوسو درہم یا زائد قیمت کے لقطہ کی ایک سال تک تعریف کی جائے گی، دوسو سے کم دس تک قیمت والے لقطہ کی ایک ماہ تک تعریف کرنی ہوگی، دس سے کم تین درہم تک قیمت ہو تو دس دن تعریف کرے، اور ایک، دو درہم قیمت ہو تو تین دن تک تعریف کرے، اور اگر لقطہ کی قیمت دانق (ایک درہم سے بھی کم) ہو تو ایک دن تعریف کرے، اور اس سے بھی کم قیمت کی چیز ہو تو ادھر ادھر دیکھے، کوئی مالک ہو تو ٹھیک، ورنہ فقیر کو دے دے۔

(۶) فقیہ ابوجعفرؒ فرماتے ہیں کہ مال کی بڑی مقدار ہو؛ مثلاً: ہزار درہم یا سو دینار بھری تھیلی ہو، تو تین سال تک تعریف و انتظار ضروری ہے۔

(۷) اور قاضی ابوعلی نسفیؒ نے امام محمدؒ کی روایت نقل کی ہے کہ ہر طرح کے لقطہ کی تین سال تک تعریف ضروری ہے، کم قیمت ہو یا بیش قیمت۔

(۸) شمس الائمہ سرخسیؒ فرماتے ہیں کہ تعریف کی کوئی خاص مدت متعین نہیں، بلکہ مبتلی بہ یعنی ملتقط کو جب تک یہ گمان نہ ہو جائے کہ چیز کے مالک نے مایوس ہو کر تلاش بند کر دی ہوگی؛ تعریف و انتظار کرنا ضروری ہے۔ کیوں کہ مال کا مالک اپنے مال کو کثرت و قلت، بیش قیمت و کم قیمت اور اہمیت و ضرورت کے اعتبار سے مختلف

زمانوں تک تلاش کرتا ہے۔ غیر اہم اور قلیل مال کی تلاش کم کرتا ہے، جب کہ ضروری اور قیمتی چیز کی تلاش دیر تک جاری رکھتا ہے، اس لیے تعریف و انتظار کے حکم کا مدار مالک کی تلاش کے زمانہ کے مطابق ہونا چاہیے۔

یہ قول گرچہ ظاہر روایت نہیں، مگر اکثر حضرات نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، ہدایہ میں اسی کی ترجیح ہے، جوہرہ اور بزازیہ میں اسی کو مفتی بہ قرار دیا گیا ہے۔

علامہ شامیؒ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اصحابِ متون نے بھی سرخسیؒ کا قول ہی ذکر فرمایا ہے، یعنی رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہوگا۔ یہ قول گرچہ ظاہر روایت کے خلاف معلوم ہوتا ہے، مگر ممکن ہے کہ یہی امام صاحب کی ایک روایت ہو یا ظاہر روایت میں مذکور مدت 'ایک سال' کی تخصیص ہو؛ اس اعتبار سے یہ قول بھی ظاہر روایت سے خارج نہ ہوگا

قلت والمتون علی قول السرخسی، والظاهر أنه رواية أو تخصيص لظاهر الرواية بالكثير، تأمل۔ (شامی: ۱۳/۱۸۸)

بہر حال تعریف کے زمانہ میں تعریف کس طرح کرنی ہوگی؟ جوہرہ سے صاحبِ بحر نے نقل فرمایا ہے کہ:

قال في الجوهرة ثم التعريف إنما يكون جهرا في الأسواق وفي أبواب المساجد وفي الموضع الذي وجدها فيه وفي المجامع (البحر الرائق)

یعنی اس زمانہ کے دوران بازار، مسجدوں کے دروازں پر، اور لوگوں کے جمع ہونے کے مقامات پر، اور لقطہ پانے کے مقام پر؛ اعلان کرتا رہے کہ: ''میں نے ایسا ویسا مال پایا ہے، جس کسی کا ہو مجھ سے وصول کرلے اور اگر کوئی ایسا مال تلاش کرتا ہو اس کو میرے پاس بھیج دیا جائے۔''

اور صاحبِ بحر فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کے مطابق ہر جمعہ کو، بعض کے مطابق ہر ماہ میں ایک بار، اور بعض کے مطابق ہر چھ ماہ میں ایک بار؛ اعلان وتشہیر

ضروری ہے۔

تعریف کا یہ حکم ایسے اموال کے متعلق ہے، جو مدتِ تعریف کے درمیان خراب نہ ہو جائے، پس اگر لقطہ دیر پا نہ ہو اور سریع الفساد چیز ہو تو جب تک سلامت رہے، اس کی تعریف وتشہیر کی جائے اور جب خراب ہونے کا اندیشہ ہو خراب ہونے سے پہلے صدقہ کر دینا ضروری ہے۔ اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ اندیشۂ فساد والی چیزوں میں فساد اور ماقبل فساد کا اندازہ کرنا بھی رائے مبتلی بہ پر ہی موقوف ہوگا۔

قال الشيخ الإمام شمس الأئمة الحلواني: أدنى ما يكون من التعريف أن يشهد عند الأخذ، ويقول: أخذتها لأردها، فإن فعل ذلك ثم لم يعرفها بعد ذلك كفى، ومن المشايخ من قال: يأتي على أبواب المساجد وينادي، وقد ذكر محمد رحمه الله في الكتاب: يعرفها حولا، ولم يفصل بين القليل والكثير، عن أبي حنيفة رضي الله عنه روايتان: روى الحسن عنه في المجرد: إن كانت مائتي درهم فما فوقها يعرفها حولا، وإن كان أقل من مائتي درهم إلى عشرة يعرفها شهرا، وإن كانت أقل من عشرة يعرفها ثلاثة أيام، وروى محمد عنه إن كانت عشرة فما فوقها يعرفها حولا، وإن كانت أقل من عشرة يعرفها على حسب ما يرى، وروى الحسن عن أصحابنا: إن كانت مائتي درهم فصاعدا يعرفها حولا، وإن كانت عشرة فصاعدا يعرفها شهرا، وإن كانت ثلاثة فصاعدا يعرفها عشرة، وإن كانت درهما فصاعدا يعرفها ثلاثة، وإن كانت دانقا يعرفها يوما، وإن كان دون ذلك نظر يمنة ويسرة ويضعها في كف فقير. والفقيه أبو جعفر كان يقول: إذا بلغ مالا عظيما بأن كان كيسا فيه ألف درهم أو مائة دينار يعرف ثلاثة أحوال، وكان القاضي الإمام أبو علي النسفي يحكي عن الشيخ الإمام أنه كان يروي عن محمد يعرف اللقيطة ثلاث سنين قل أو كثر، كان الشيخ الإمام شمس الأئمة السرخسي يقول: شيء من هذا ليس بتقدير لازم، بل يبني الحكم على غالب الرأي، ويعرف القليل والكثير أن يغلب على رأيه أن صاحبه لا يطالب بعد ذلك، ثم على قول من قدر مدة التعريف بحول أو أكثر، اختلف المشايخ فيه؛ بعضهم قالوا: يعرفها كل جمعة، وبعضهم قالوا: كل شهر، وبعضهم قالوا: كل ستة أشهر، وهذا كله إذا كانت اللقطة شيئا يبقى، وأما إذا

كانت شيئا لا يبقى إلى أن ينتهي إلى وقت يخشى عليها الفساد،(المحيط البرهانى: ٨/١٧١)

فإن كانت أقل من عشرة دراهم عرفها أياما وإن كانت عشرة فصاعدا عرفها حولا. قال العبد الضعيف وهذه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله وقوله أياما معناه على حسب ما يرى وقدره محمد رحمه الله في الأصل بالحول من غير تفصيل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي رحمهما الله لقوله عليه الصلاة والسلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل، وجه الأول أن التقدير بالحول ورد في لقطة كانت مائة دينار تساوي ألف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الألف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكاة فأوجبنا التعريف بالحول احتياطا وما دون العشرة ليس في معنى الألف بوجه ما ففوضنا إلى رأي المبتلى به وقيل الصحيح أن شيئا من هذه المقادير ليس بلازم ويفوض إلى رأي الملتقط يعرفها إلى أن يغلب على ظنه أن صاحبها لا يطلبها (هدايه: ٢/٥٩٦،كتاب اللقطة)

(قوله وعرف إلى أن علم أن ربها لا يطلبها) معطوف على أشهد فظاهره أن التعريف شرط أيضا وأن الإشهاد لا يكفي لنفي الضمان وهكذا شرط في المحيط لنفي الضمان الإشهاد وإشاعة التعريف وحكي في الظهيرية فيه اختلافا فقال قال الحلواني أدنى ما يكون من التعريف أن يشهد عند الأخذ ويقول آخذها لأردها فإن فعل ذلك ثم لم يعرفها بعد ذلك كفى ومن المشايخ من قال يأتي على أبواب المساجد وينادي اهـ. وفي فتح القدير وعلى هذا لا يلزم الإشهاد أي التعريف وقت الأخذ بل لا بد منه قبل هلاكها ليعرف أنه أخذها ليردها لا لنفسه اهـ.وهو غير صحيح لأن الإشهاد لا بد منه على قول الإمام عند الأخذ باتفاق المشايخ وإنما اختلفوا هل يكفي هذا الإشهاد عند الأخذ عن التعريف بعده أو لا ولم يقل أحد أن التعريف بعد الأخذ يكفي عن الإشهاد وقت الأخذ فليتأمل ولم يجعل للتعريف مدة اتباعا لشمس الأئمة السرخسي الخ (البحر الرائق: ٥/١٦٤)

(ويعرفها) أي يجب تعريف اللقطة (في مكان أخذها) فإنه أقرب إلى الوصول (وفي المجامع) أي مجامع الناس كأبواب المساجد والأسواق فإنه أقرب إلى وصول الخبر (مدة) أي زمانا (يغلب على ظنه) أي الملتقط (عدم طلب

صاحبها) أي اللقطة (بعدها) أي بعد هذه المدة (وهو الصحيح) وعليه الفتوى وهو مختار شمس الأئمة السرخسي لأن ذلك يختلف بقلة المال وكثرته فيفوض إلى رأي المبتلى وهو خلاف ظاهر الرواية فإنه عرفها سنة نفيسة كانت أو خسيسة وهو قول الأئمة الثلاثة........(وما لا يبقى) كالأطعمة المعدة للأكل و بعض الثمار (يعرف إلى أن يخاف فساده) أي إلى مدة يظن أنها تفسد فيها ولا خلاف في ذلك(مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: ۲/۵۲۵)

کتاب الصید

(۲۰)تعلیمِ جوارح یعنی شکاری جانور کی تعلیم مکمل ہونے کی علامت

شکار کرنا ، ایک مباح فعل ہے،اور بقول صاحب ِہدایہ شکار کی اباحت ایک اجماعی مسئلہ ہے۔اورامام قدوریؒ فرماتے ہیں کہ کتا، چیتا، باز اور زخمی کرنے یا چھیننے جھپٹنے والے ان تمام جانوروں سے شکار درست ہے،جن کو شکار کرنے کی تعلیم وتربیت دی گئی ہو۔

ہدایہ میں شیر، ریچھ،چیل اور خنزیر کا استثناء ہے،یعنی یہ جانور یا تو تعلیم قبول نہیں کرتے یا نجس ہے،اس لیے ان کا شکار حلال نہ ہوگا؛مگر شامی میں ہے کہ اگر شیر اور ریچھ تعلیم کو قبول کرلیں اور ان کا معلَّم ہونا معلوم ہوجائے تو ان کا کیا ہوا شکار بھی حلال ہوگا۔ البتہ خنزیر نجس العین ہونے کی وجہ سے مستثنی ہوگا۔أن النص ورد في الكلب وإن قيل بنجاسة عينه فلا يلحق به الخنزير.(شامی)

شکاری جانوروں کی تعلیم وتربیت کی وہ مقدار،علامت یا شرط کیا ہے،جس کے بعد اس کا شکار کیا ہوا؛ مردہ جانور بھی شکار چھوڑنے والے کے لیے حلال اور مذبوح کے قائم مقام سمجھا جائے،اس میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے مابین اختلاف ہے۔

تعلیم کی علامت درندوں (ذی ناب جانوروں) میں صاحبینؒ کے نزدیک یہ ہے کہ جانور کی اس طرح تربیت کی جائے کہ اس کو جس شکار پر چھوڑا جائے اس کو خود نہ

کھائے، بلکہ مالک کے لیے چھوڑ دے یا مالک کے پاس اٹھالائے۔تربیت کے نتیجہ میں ایسا تین بار مسلسل ہو؛ تو اب یہ جانور 'معلَّم' قرار پائے گا، بعدازاں اس شکاری جانور کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔ کنز الدقائق، نقایہ، قدوری وغیرہ میں یہی قول مذکور ہے۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سدھائے جانور کی طرف سے تین بار متعین طور پر 'ترک اکل' ضروری نہیں، بلکہ تعلیم کے دوران جب انسان کو یقین ہوجائے کہ اب اس جانور نے تعلیم قبول کر لی ہے، اور تعلیم کے مطابق ہی اس نے شکار کردہ جانور کو نہیں کھایا ہے، تو یہ جانور 'معلَّم' قرار پائے گا، اور اس کے بعد اس کا شکار کردہ جانور کھانا حلال ہوگا۔ گویا امام صاحبؒ کے نزدیک تکمیل تعلیم مبتلی بہ کی رائے یا تجربہ کار لوگوں کے تجربہ اور فیصلے پر موقوف ہے۔

اور شکاری پرندوں میں تعلیم کی علامت یہ ہے کہ جب اس کو واپس بلایا جائے تو شکاری کی اطاعت کرتے ہوئے اسی جگہ سے واپس آجائے، اور شکار کی لالچ میں آگے نہ بڑھے۔

صاحبِ ہدایہ وغیرہ نے اس مقام پر ذی ناب اور ذی مخلب کے مابین علامتِ تعلیم کے فرق پر بحث فرمائی ہے، اور دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) کتے کا جسم مار پٹائی کا متحمل ہوتا ہے، پس اکلِ صید پر اس کو مارا جائے گا، یہاں تک کہ وہ کھانا ترک کردے اور یہی اس کی تعلیم کی تکمیل ہے۔ جب کہ باز اور دیگر شکاری پرندوں کو ان کے کمزور جسم کی وجہ سے مارنا ممکن نہیں، یعنی شکار کردہ جانور کے کھانے پر ان کی تادیب اور پٹائی ممکن نہیں، اس لیے بجائے ترکِ اکل کے، اتیان ورجوع، ان کی تعلیم کی تکمیل کی علامت ہوگی۔ یعنی شکاری پرندہ اگر شکار میں سے کچھ کھالے تب بھی وہ شکار حلال ہوگا، بشرطیکہ واپس بلانے پر فورا شکار کو لے کر واپس آجائے۔

(۲) تعلیم کی علامت یہ ہے مالک کے کہنے سے معلَّم جانور اپنی عادت اور پسند کو ترک کر کے مالک کی اطاعت کرے۔ باز اور دیگر شکاری پرندے چوں کہ انسان سے متوحش ہوتے ہیں، اس لیے ان کی تکمیل تعلیم کی علامت یہ ہوگی کہ مالک کے حکم کے مطابق وہ جہاں کہیں ہو، فوراً مالک کے پاس لوٹ آئے۔ جب کہ کتا انسان سے مانوس جانور ہے، اس لیے فقط اتیان ورجوع میں اس کی اطاعت تعلیم کی علامت نہ ہوگی، بلکہ اس کا اپنی عادت یعنی نہب، سلب اور اکل کو ترک کرنا؛ علامتِ تعلیم ہوگا۔

علامہ شامیؒ مذکورہ تعلیلات کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ دوسری تعلیل کتے میں تو جاری ہوسکتی ہے، شیر، چیتے وغیرہ میں نہیں، کیوں کہ یہ درندے بھی باز وغیرہ پرندوں کی طرح انسانوں سے متوحش ہوتے ہیں، پس اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ضرب کے متحمل ہونے اور نہب وسلب کے عادی ہونے کے سبب ان میں ترک اکل و سلب بھی ضروری ہونا چاہئے اور توحش کے ازالے کے لیے اتیان ورجوع بھی ضروری ہو؛ حالاں کہ اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ کتے اور شیر، چیتے کا حکم یکساں ہے، یعنی فقط ترکِ اکل ضروری ہے، اتیان ورجوع ضروری نہیں؛ چنانچہ کفایہ، مبسوط، عنایہ، معراج، تاتارخانیہ اور کافی میں یہی مذکور ہے۔

جب کہ الاختیار میں ہے کہ شیر، چیتے وغیرہ میں وحشت کے ساتھ افتراس یعنی پھاڑ کھانے کا بھی مزاج ہوتا ہے، اس لیے تکمیلِ تعلیم میں دونوں کا ترک ضروری ہوگا، یعنی تعلیم تب مکمل سمجھی جائے گی، جب وہ شکار کو کھانا چھوڑ دے اور بلانے پر فوراواپس بھی آئے۔ غایۃ البیان وغیرہ میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ تعلیل اول ہی معتمد ہے، اس لیے فقط ترکِ اکل سے تعلیم مکمل سمجھی جائے گی۔

پھر علامہ شامیؒ فرماتے ہیں کہ پرندوں میں مطلوب تعلیم کی علامت وشرط یعنی

اتیان ورجوع میں تکرار اور تثلیث ضروری ہے یا نہیں؟ اس کا حکم کہیں مذکور نہیں، اس لیے اس کو بھی سابقہ اختلاف پر متفرع کرنا مناسب ہوگا، پس صاحبین کے نزدیک اتیان ورجوع ثلاثاً شرط ہوگا، جب کہ امام صاحبؒ کے نزدیک رائے مبتلی پر موقوف ہوگا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ ایک مرتبہ اتیان ورجوع بھی علامتِ تعلیم کے لیے کافی ہے، تو یہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ خوف وتنفر اس کا مزاج ہے، پس اگر وہ مالک کی پکار پر لوٹ آتا ہے تو یہ دلیل تعلیم کے لیے کافی ہے۔

البتہ تاتارخانیہ اور ظہیریہ میں اولاً محیط کے حوالے سے یہ لکھا ہے کہ باز وغیرہ شکاری پرندوں میں ترکِ اکل تعلیم کی شرط نہیں ہے، بلکہ اتیان وجواب ضروری ہے، اور پھر اس کے بعد یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی باز مالک کے پاس سے بھاگ جائے اور بلانے پر واپس نہ آئے، تو اس کو جاہل غیر تربیت یافتہ قرار دیا جائے گا، اور اب آئندہ تین بار مسلسل اتیان جواب پایا جائے تو ہی وہ معلَّم قرار پائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی باز اور پرندوں میں تکمیل تعلیم کے لیے تکرار وتثلیث شرط نہیں، بلکہ ایک مرتبہ جواب دینا اور لوٹ آنا کافی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جانوروں (ذی ناب) میں تکمیل تعلیم کا معیار صاحبینؒ کے یہاں ترکِ اکل ثلاثاً ہے۔ جب کہ امام صاحبؒ کے یہاں ترکِ اکل تو معیار ہے، مگر عدد متعین نہیں، تکرار وعدد مبتلی بہ یعنی شکاری کی رائے پر موقوف ہے، اگر اس کی رائے یہ ہو کہ دو مرتبہ ترک کرنے پر جانور معلَّم ہو گیا ہے، تو تیسری مرتبہ اس کا شکار کیا ہوا حلال ہوگا۔ اور اگر شکاری شخص کا گمان یہ ہو کہ تین یا چار یا زائد مرتبہ بھی اس کا ترک کرنا تربیت کا ثمرہ نہیں تھا بلکہ شکم سیر ہونے یا شکار میں رغبت نہ ہونے یا کسی اور سبب سے تھا تو یہ جانور معلَّم نہ کہا جائے گا۔

اسی طرح شکاری پرندے کا ایک یا چند بار لوٹ آنا اور اطاعت کرنا تربیت کے نتیجہ میں نہیں، بلکہ گوشت کی لالچ میں ہے تو یہ بھی علامتِ تعلیم نہیں، اور ایسے جانور کا شکار حلال نہ ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ ذی ناب اور ذی مخلب، کی طرف سے علامتِ تعلیم یعنی ترکِ اکل اور جواب، کا پایا جانا، گرچہ تکرار کے ساتھ ہو؛ ضروری نہیں کہ تعلیم کا نتیجہ ہو، بلکہ اس میں دیگر اسباب وعوامل بھی ہوتے ہیں، اس لیے تعلیم کی تکمیل مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہونی چاہئے۔

وحاصله البحث في استثناء الخنزير والأسد والدب. وفي التعليل: لأن الشرط في ظاهر الرواية قبول التعليم فيحل بكل معلم ولو خنزيرا، وكونه نجس العين لا يمنع بدليل أن الكلب كذلك عند بعضهم مع أنه لم يقل أحد بعدم حل صيده. ووجه الدفع الذي أفاده الشارح الفاضل أن النص ورد في الكلب وإن قيل بنجاسة عينه فلا يلحق به الخنزير.........

(قوله بترك الأكل ثلاثا) أي متواليات قهستاني وهذا عند هما، وهو رواية عنه لأن فيما دونه مزيد الاحتمال، فلعله تركه مرة أو مرتين شبعا، فإذا تركه ثلاثا دل على أنه صار عادة، وتمامه في الهداية. ونقل ط عن الحموي: أنه لا بد من ترك الأكل مع الجوع لا الشبع فتأمل وعم أكله من الجلد والعظم والجناح والظفر وغيرها كما في قاضي خان وغيره قهستاني. وعند أبي حنيفة لا بد أن يغلب على ظن الصائد وأنه معلم ولا يقدر بالثلاث، ومشى في الكنز والنقاية والاصطلاح ومختصر القدوري على اعتبار التقدير بالثلاث، وظاهر الملتقى ترجيح عدمه. ثم على رواية التقدير عن الإمام يحل ما اصطاده ثالثا، وعندهما في حل الثالث روايتان. قال في الخلاصة والبزازية: والأصح الحل (قوله في الكلب ونحوه) أي من كل ذي ناب، فشمل نحو الفهد والنمر، وقوله بالرجوع إذا دعوته في البازي ونحوه أي من كل ذي مخلب. قال في الهداية: لأن بدن البازي لا يحتمل الضرب وبدن الكلب يحتمل فيضرب ليتركه، ولأن آية التعليم ترك ما هو مألوفه عادة والبازي متوحش متنفر فكانت الإجابة آية تعليمه. أما الكلب فهو ألوف يعتاد

الانتهاب، فكان آية تعليمه ترك مألوفه وهو الأكل والاستلاب اهـ. والتعليل الثاني لا يتأتى في الفهد والنمر فإنه متوحش كالبازي مع أن الحكم فيه وفي الكلب سواء، فالمعتمد هو الأول كفاية عن المبسوط، ونحوه في العناية والمعراج. وفي التتارخانية عن الكافي: والحكم في الفهد والكلب سواء اهـ أي لا يشترط فيه إلا ترك الأكل. وفي الاختيار ما يخالفه حيث قال: والفهد ونحوه يحتمل الضرب، وعادته الافتراس والنفار فيشترط فيه ترك الأكل والإجابة جميعا، ومثله في الدر وغاية البيان وغيرهما وهو مبني على اعتبار التعليل الثاني. أقول: ومقتضى اعتماد التعليل الأول ترجيح ما مر فتدبر.

تنبيه: لم يذكر البازي بكم إجابة يصير معلما؟ فينبغي أن يكون على الاختلاف الذي ذكر في الكلب، ولو قيل يصير معلما بإجابة واحدة كان له وجه لأن الخوف ينفره بخلاف الكلب زيلعي. قلت: وفي التتارخانية والذخيرة وغيرهما: إذا فر البازي من صاحبه فدعاه فلم يجبه حتى حكم بكونه جاهلا إذا أجاب صاحبه ثلاث مرات بعد ذلك على الولاء يحكم بتعلمه عندهما. وقال قبله عن المحيط. وأما البازي وما بمعناه فترك الأكل في حقه ليس علامة تعلمه بل أن يجيب صاحبه إذا دعاه، حتى إذا أكل من الصيد يؤكل صيده. قال بعض مشايخنا: هذا إذا أجاب عند الدعوة لإلفه به من غير أن يطمع في اللحم، أما إذا كان لا يجيب إلا لطمع في اللحم لا يكون معلما اهـ ومثله في الظهيرية (قوله إذا دعوته) أي دعوت الجارح المعلوم من المقام (درمع الشامی: ۳۲۴-۳۲۰/۲۲)

ويجوز الاصطياد بالكلب المعلم والفهد والبازي وسائر الجوارح المعلمة وفي الجامع الصغير: وكل شيء علمته من ذي ناب من السباع وذي مخلب من الطير فلا بأس بصيده، ولا خير فيما سوى ذلك إلا أن تدرك ذكاته...... تعليم الكلب أن يترك الأكل ثلاث مرات، وتعليم البازي أن يرجع ويجيب إذا دعوته .....وهذا عندهما وهو رواية عن أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن فيما دونه مزيد الاحتمال فلعله تركه مرة أو مرتين شبعا، فإذا تركه ثلاثا دل على أنه صار عادة له، وهذا؛ لأن الثلاث مدة ضربت للاختبار وإبلاء الأعذار كما في مدة الخيار وفي بعض قصص الأخيار، ولأن الكثير هو الذي يقع أمارة على العلم دون القليل، والجمع هو الكثير وأدناه الثلاث فقدر بها وعند أبي حنيفة على ما ذكر في الأصل: لا يثبت التعليم ما

لم يغلب على ظن الصائد أنه معلم، ولا يقدر بالثلاث؛ لأن المقادير لا تعرف اجتهادا بل نصا وسماعا ولا سمع فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو أصله في جنسها (هدايه:۴/۵۰۶)

(ويثبت التعلم بغالب الرأي أو بالرجوع إلى أهل الخبرة) عند الإمام فإن عنده لا تأقيت فيه لأن المقادير لا تعرف اجتهادا بل سماعا ولا سماع فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو أصله في جنسها وإخبار أهل الخبرة ولأن ذلك يختلف باختلاف طباعها (وعندهما وهو رواية عن الإمام يثبت) التعلم (في ذي الناب بترك الأكل ثلاثا) لأن تركه مرة يحمل على الشبع ومرتين على الترك بالشك وإذا تركه ثلاثا يحمل على ترك الانتهاب والاستلاب يقينا لأن الثلاث مدة ضربت للاختبار وإبلاء الأعذار كما في مدة الخيار.

(و) يثبت التعلم (في ذي المخلب بالإجابة إذا دعي بعد الإرسال) وهو مأثور عن ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما - ولأن بدنه لا يتحمل الضرب للتعليم كما يتحمل الكلب ونحوه فاكتفي بغيرة مما يدل على التعليم فإن في طبعه نفورا فيعرف زواله برجوعه بالدعاء سواء كان الرجوع بطمع اللحم أو لا وقيل لو كان يرجع بلا طمع فهو معلم وإلا فلا وأما مثل الفهد مما يتحمل الضرب فتعلمه بترك الأكل والإجابة جميعا لأن في طبعه الافتراس مع النفور. (مجمع الأنهر:۴/۲۵۷)

(وذا بترك الأكل ثلاثا في الكلب وبالرجوع إذا دعوته في البازي) أي التعليم في الكلب يكون بترك الأكل ثلاث مرات وفي البازي في الرجوع إذا دعي........ وعن الإمام أنه لم يثبت التعليم ما لم يغلب على ظنه أنه قد تعلم ولا يقدر بشيء؛ لأن المقادير تعرف بالنص لا بالاجتهاد ولا نص هنا فيفوض إلى رأي المبتلى كما هو عادته ثم إذا ترك الأكل ثلاثا لا يحل الأول ولا الثاني على قول من قال بالثلاث وكذا الثالث عندهما؛ لأنه لا يصير معلما إلا بعد تمام الثلاث وقبله غير معلم. (البحر الرائق:۸/۲۵۲)

وعند أبي حنيفة - رحمه الله - لا يثبت التعلم ما لم يغلب على ظنه أنه قد تعلم ولا يقدر بشيء؛ لأن المقادير تعرف بالنص لا بالاجتهاد ولا نص هنا فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو دأبه في مثله كحبس الغريم والنجاسة المخففة المانعة من الصلاة والأعمال المفسدة للصلاة ونحو ذلك (تبيين الحقائق:۶/۵۱)

کتاب القضاء والحدود

(۲۱) حبس مدین کی مدت

جس آدمی پر ایسا دَین واجب ہو، جو کسی مال کے عوض میں واجب ہوا ہو، جیسے مبیع کا ثمن یا قرض؛ یا ایسا دَین ہو جس کا عقد کے ضمن میں خود پر التزام کیا ہو؛ اور اس کی ادائیگی میں غنا کے باوجود ٹال مٹول کرے، یا فقر کا دعوی کرے، تو حقیقتِ فقر قاضی کے سامنے واضح ہونے تک؛ صاحبِ حق کے مطالبہ پر قاضی مدیون کو قید کر سکتا ہے۔ اسی طرح وہ دَین جو کسی بدل یا عقد کے ضمن میں واجب نہ ہو، جیسے ارش جنایت، ضمان غصب [۱] وغیرہ، اور اس میں صاحبِ حق مدیون کے پاس مال ہونا ثابت کردے؛ تو ایسی صورت میں بھی اس کو قید کیا جاسکتا ہے۔ البتہ قید کی مدت کیا ہوگی؟ اس میں فقہاءِ احناف کے مختلف قول ہیں:

حسن بن زیادؒ نے امام صاحبؒ سے چھ ماہ کی میعاد نقل فرمائی ہے۔ امام طحاویؒ

---

[۱] ضمانِ غصب میں اگر غاصب افلاس کا دعوی کرے تو اس کو قید نہیں کیا جائے گا، سوائے یہ کہ مغصوب منہ غاصب کے پاس مال ہونا ثابت کردے تو اس صورت میں غاصب کو قید کیا جائے گا، اسی سے متعلق ایک مسئلہ البحر الرائق میں یہ مذکور ہے کہ غاصب اگر شیء مغصوب لوٹانے سے انکار کرے اور ہلاکت کا دعوی کرے تو قاضی اس کو قید کرسکتا ہے، تاکہ اگر وہ شئ مغصوب موجود ہو تو ظاہر کردے۔ اور اس صورت میں بھی حبس کی کوئی میعاد مقرر نہیں، جس طرح حبس بالدین کی صورت میں حبس کی مدت متعین نہیں، بلکہ قاضی کی صوابدید پر موقوف ہے۔

(وإن ادعى هلاكه حبسه الحاكم حتى يعلم أنه لو بقي لأظهره ثم قضى عليه ببدله)؛ لأن حق المالك ثابت في العين فلا يقبل قوله فيه حتى يغلب على ظنه أنه صادق فيما يقول كما إذا ادعى المديون الإفلاس وليس لحبسه حد مقدر بل موكول إلى رأي القاضي كحبس الغريم الدين (البحر الرائق، الغصب: ۸/۱۲۶)

نے امام صاحبؒ سے ایک ماہ کی روایت ذکر کی ہے۔ محیط برہانی میں ہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الحوالہ میں دو تین ماہ قید کرنے کی بات فرمائی ہے، جب کہ دیگر مواقع میں چار ماہ کی مدت تحریر فرمائی ہے۔ یعنی اتنی مدت قید میں رکھے کہ وہ پریشان ہو جائے، پس اگر اس کے پاس مال ہوگا تو قید سے چھوٹنے کے لیے دَین وقرض ادا کر دے گا، اور اس قدر مدت کے بعد بھی وہ اپنے فقر کے دعوے پر قائم ہے تو اب اس کو مزید قید میں نہیں رکھا جائے گا۔

امام ہشامؒ نے نوادر میں امام محمدؒ سے نقل فرمایا ہے کہ اس میں کسی مدت کی تعیین لازم نہیں، کیوں کہ حبس کا حکم مدیون کے دھمکانے اور اظہارِ مال پر مجبور کرنے کے لیے ہوتا ہے، اور قید کی رسوائی یا صعوبتوں کو برداشت کرنے میں انسانوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ پس دورانِ قید اس سے دریافت کرتا رہے، اگر وہ مال ظاہر کر کے دَین ادا کر دے تو اس کو چھوڑ دے، اور اگر وہ فقر ہی کا دعوی کرتا رہے، تو اس وقت تک قید میں رکھے جب تک قاضی کو یقین ہو جائے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو ظاہر کر دیتا، پس اب بھی وہ مال کا اقرار واظہار نہیں کرتا تو اس کو قید میں رکھنا بے سود ہے، اور مہلت و اکتساب کے لیے اس کو آزاد کر دیا جائے گا۔ اسی طرح دورانِ قید مدیون کے پڑوسیوں، ہم پیشہ لوگوں اور دیگر واقفین سے بھی دریافت کرتا رہے، ان میں سے کوئی اگر اس کے فقر وافلاس کی خبر دے تو اس سے بھی اس کا فقر ظاہر ہو جائے گا اور اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

محیط برہانی میں یہ بھی ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مدیون شخص اگر ظاہر لباس سے فقیر معلوم ہوتا ہو اور اس کے عیال قید کی وجہ سے تنگی وتکلیف کی شکایت کریں تو ایک ماہ اس کو قید میں رکھے اور پھر اس سے مال کے بارے میں دریافت کرے، اگر

وہ ظاہر کر دے تو فبہا، ورنہ اس کو آزاد کر دیا جائے گا۔ اور اگر مدیون مدعی علیہ کا لباس امیروں سا ہو، اور خصم کا جواب ڈھٹائی سے دیتا ہو اور متمرد معلوم ہوتا ہو تو اس کو چار سے چھ ماہ تک قید میں رکھے، اس کے بعد نکال کر اس سے مال کی تحقیق کرے، ظاہر کر دے تو اس سے دین ادا کرے، اور اگر اب بھی فقر وافلاس کی بات کرے تو مزید قید میں نہ رکھے اور آزاد کر دے۔ اور جو مدیون مذکورہ دو قسم کے درمیانی حالت میں معلوم ہو اس کو دو یا تین ماہ قید رکھے۔ صاحبِ محیط امام ابن مازہ بخاریؒ فرماتے ہیں کہ امام ظہیر الدین مرغینانی اسی کے مطابق فتوی دیتے تھے۔

امام مرغینانی کا یہ فتوی گویا ہشام کی روایت کی وضاحت ہے، جس میں قاضی کو اس کی صوابدید کے مطابق فیصلہ کرنے کی اجازت اور طریقہ بتایا گیا ہے۔

یادداشت: اس سے معلوم ہوا کہ رائے مبتلی بہ پر موقوف مسائل میں مبتلی بہ شخص کو کیف ما اتفق فیصلہ کرنے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ مسئلۂ مبتلی بہ میں حق وصواب کے قرائن سے واقفیت اور اس کی تحقیق ومعرفت بھی رکھتا ہو۔

یادداشت: مبتلی بہ کی رائے پر موقوف متعدد مسائل کو ذکر کرتے ہوئے شراح نے بطور مثال 'حبس غریم' کو ذکر کیا ہے، البتہ اصالۃً حبسِ غریم کے بیان میں 'مبتلی بہ' کی تعبیر نظر سے نہیں گذری، بلکہ تفویض اِلی رأی القاضی یا اس جیسے الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔

اور احقر کا خیال ہے کہ تفویض اِلی رأی القاضی کے مسائل اس بحث سے خارج ہیں؛ کیوں کہ قاضی کی حیثیت مجتہد کی ہوتی ہے، جب کہ زیر بحث مسائل عامی مبتلی بہ کی رائے پر تفویض کے ہیں۔ اگر تفویض اِلی رأی القاضی کے مسائل شامل کیے جائیں تو یہ فہرست بڑی طویل ہوسکتی ہے۔

(كما هو دأبه) ش: أي رأي أبي حنيفة - رحمه الله - أي عادته، فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به، كما فعل كذلك في تفسير البعرة الواقع الكثير حيث قال: هو ما يستكثره الناظر، وكما في حبس الغريم، وحد التقادم، وانقطاع حق الحضانة. (بنایہ، فصل فی البئر: ۱/۴۵۹)

أي كما هو أصل أبي حنيفة في جنس المقادير نحو حبس الغريم، وحد التقادم، وتقدير ما غلب في نزح البئر العين (بنایہ کتاب الصید: ۱۲/۴۱۴)

فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به كما تقدم من قوله هو ما يستكثره الناظر وكما في حبس الغريم وحد التقادم. (عنایہ، فصل فی البئر)

وعند أبي حنيفة - رحمه الله - لا يثبت التعلم ما لم يغلب على ظنه أنه قد تعلم ولا يقدر بشيء؛ لأن المقادير تعرف بالنص لا بالاجتهاد ولا نص هنا فيفوض إلى رأي المبتلى به كما هو دأبه في مثله كحبس الغريم والنجاسة المخففة المانعة من الصلاة والأعمال المفسدة للصلاة ونحو ذلك (تبيين الحقائق، الصيد: ۶/۵۱)

وينبغي للقاضي إذا حبس الرجل شهرين أو ثلاثة في نفقة، أو دين أن يسأل عنه وفي بعض المواضع ذكر أربعة أشهر. وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة - رحمه الله تعالى - قدر ذلك بستة أشهر. وذكر الطحاوي عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى أن أدنى المدة فيه شهر. والحاصل أن ليس فيه تقدير لازم؛ لأن الحبس للإضجار وذلك مما تختلف فيه أحوال الناس عادة، فالرأي فيه إلى القاضي حتى إذا وقع في أكبر رأيه أنه يضجر بهذه المدة ويظهر مالا إن كان له أن يسأل عن حاله بعد ذلك. وذكر هشام في نوادره عن محمد - رحمه الله تعالى - أن له أن يسأل عن حاله بعد ما حبسه، ولم يعتبر في ذلك مدة، فإذا سأل عنه فأخبر أنه معسر خلى سبيله؛ لأن ما صار معلوما بخبر العدول فهو بمنزلة الثابت بإقرار الخصم (المبسوط، كتاب النكاح، باب النفقة: ۵/۱۸۸)

وكثير من مشايخنا أخذوا برواية الطحاوي، وبعض مشايخنا قالوا: القاضي ينظر إلى المحبوس إن رأى عليه زي أهل الفقر وهو صاحب عيال، فشكوا عياله إلى القاضي البؤس وضيق النفقة وكان لينا عند جواب خصمه خلاه شهرا، ثم يسأل وإن كان وقحا عند جواب خصمه وعرف تمرده ورأى أن عليه علامة اليسار حبسه أربعة أشهر إلى ستة أشهر، ثم يسأل وإن كان فيما بين ذلك حبسه

شهرين إلى ثلاثة أشهر ثم يسأل وبه يفتي الشيخ الإمام الأجل ظهير الدين المرغنياني، وكثير من مشايخنا قالوا: ليس في هذا التقدير تقدير لازم. وفي رواية هشام عن محمد رحمه الله ما يدل على هذا القول، فقد روى هشام عن محمد رحمه الله أن القاضي يسأل عن حال المحبوس ولا يعتبر في ذلك مدة؛ وهذا لأن الحبس للإضجار وذلك مما يختلف فيه أحوال الناس، فيكون ذلك مفوضا إلى رأي القاضي، فإن وقع في رأيه أن هذا الرجل يضجر بهذه المدة ويظهر المال إن كان له مال ولم يظهر فيسأل عن حاله بعد ذلك، فإن سأل عنه وقام البينة على عسرته أخرجه القاضي من السجن (المحيط البرهانی: ۸/۲۳۸)

ويروى غير ذلك من التقدير بشهر أو أربعة إلى ستة أشهر. والصحيح أن التقدير مفوض إلى رأي القاضي لاختلاف أحوال الأشخاص فيه. (هدایہ: ۳/۱۴۵)

(۲۲) نفاذِ حد میں مانع 'تقادمِ شہادت' کی مدت

زنا، سرقہ اور شربِ خمر میں تاخیر سے گواہی دینا؛ اقامتِ حد میں مانع ہے، یعنی ایسی گواہی کی بنیاد پر مجرم پر حد قائم نہیں جائے گی، البتہ حدِ تقادم یعنی مانع حد تاخیر کی مقدار میں اختلاف ہے۔

امام محمدؒ نے جامع الصغیر میں 'بعد حین' کے الفاظ استعمال کیے ہیں، جس کا مطلب فقہاء نے چھ ماہ ذکر کیا ہے۔

امام محمدؒ سے تقادم کی مدت ایک ماہ بھی مذکور ہے۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی ہے۔ احناف میں سے اکثر حضرات نے اسی کو صحیح اور مفتی بہ قرار دیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقادم کی کوئی مدت متعین نہیں، اور یہ قاضی کی رائے اور صوابدید پر مفوض ہے۔ فتح القدیر میں ہے: امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے امام ابوحنیفہؒ سے بہت اصرار کیا کہ اس کی کوئی مدت متعین فرما دیں، مگر انہوں نے ایسا نہیں

کیا؛ اور ہر زمانہ کے قاضی کی رائے پر موقوف قرار دیا۔ پس قاضی غیر جانبداری سے جس تاخیر کو تفریط سمجھے وہ 'تقادم' ہے اور جس تاخیر کو تفریط نہ سمجھے وہ تقادم نہیں، اور چوں کہ عرف، عوام اور گواہان کے احوال مختلف ہوتے ہیں، لہٰذا ہر معاملہ میں قاضی کی نظر اور رائے پر موقوف ہوگا، اور مقداروں کو رائے سے متعین کرنا متعذر رہی ہے۔

تبیین الحقائق میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس مسئلہ میں کوئی مدت متعین نہیں فرمائی، جیسا کہ قلیل وکثیر کے مابین متردد مقداروں میں ان کی عادت ہے کہ وہ تعیین نہیں فرماتے اور مبتلی بہ کی رائے پر موقوف قرار دیتے ہیں۔

تقادم کی مدت کے متعلق یہ بحث زنا اور سرقہ میں ہے۔

شربِ خمر میں امام محمدؒ نے اپنے مذہب کے مطابق تقادم کی حد ایک ماہ بیان فرمائی ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شربِ خمر میں تقادم کی مدت 'زوالِ رائحہ' سے مقدر ہے۔

یادداشت: یہ مسئلہ بھی سابق کی طرح قاضی کی رائے پر تفویض کا ہے، اور متعلقہ باب کی عبارات میں 'مبتلی بہ' کے ضابطہ یا تعبیر سے بیان نہیں ہوا ہے، البتہ مبتلی بہ کے دیگر مسائل کے ضمن میں یہ مسئلہ متعدد حضرات نے بطور مثال شامل فرمایا ہے۔

اعلم أن التقادم عند الإمام مفوض إلى رأي القاضي في كل عصر، لكن الأصح ما عن محمد أنه مقدر بشهر، وهو مروي عنهما أيضا. (رد المحتار: ١٠٦)

(كما هو دأبه) ش: أي رأي أبي حنيفة - رحمه الله - أي عادته، فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به، كما فعل كذلك في تفسير البعرة الواقع الكثير حيث قال: هو ما يستكثره الناظر، وكما في حبس الغريم، وحد التقادم، وانقطاع حق الحضانة. (بنايه، فصل فی البئر: ١/٤٥٩)

فإن عادته أن يفوض مثل هذا إلى رأي المبتلى به كما تقدم من قوله هو ما يستكثره الناظر وكما في حبس الغريم وحد التقادم. (عنايه، فصل فی البئر)

وإذا شهد الشهود بحد متقادم لم يمنعهم عن إقامته بعدهم عن الإمام لم تقبل شهادتهم إلا في حد القذف خاصة وفي الجامع الصغير وإذا شهد عليه الشهود بسرقة أو بشرب خمر أو بزنا بعد حين لم يؤخذ به وضمن السرقة ، والأصل فيه أن الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم والأصل فيه أن الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم ....واختلفوا في حد التقادم وأشار في الجامع الصغير إلى ستة أشهر فإنه قال بعد حين وهكذا أشار الطحاوي وأبو حنيفة رحمه الله لم يقدر في ذلك وفوضه إلى رأي القاضي في كل عصر وعن محمد رحمه الله أنه قدره بشهر لأن ما دونه عاجل وهو رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وهو الأصح وهذا إذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر أما إذا كان تقبل شهادتهم لأن المانع بعدهم عن الإمام فلا تتحقق التهمة والتقادم في حد الشرب كذلك عند محمد رحمه الله وعندهما يقدر بزوال الرائحة على ما يأتي في بابه إن شاء الله تعالى. (هدايه: ٢/٥١١)

قال أبو يوسف جهدنا بأبي حنيفة أن يقدره لنا فلم يفعل وفوضه إلى رأي القاضي في كل عصر فما رآه بعد مجانبة الهوى تفريطا فهو تقادم وما لا يعد تفريطا غير متقادم وأحوال الشهود والناس والعرف تختلف في ذلك فإنما يوقف عليه في كل نظر نظر في كل واقعة فيها تأخير فنصب المقادير بالرأي متعذر. (فتح القدير: ٥/٢٨٢)

(شهدوا بحد متقادم سوى حد القذف لم يحد) معناه إذا لم يمنعهم عن الشهادة على الفور بعدهم عن الإمام وحد التقادم شهر روي ذلك عن أبي يوسف ومحمد وأبو حنيفة - رحمه الله - لم يقدره بشيء وفوضه إلى رأي القاضي على ما هو دأبه في المقدرات المترددة بين القليل والكثير وأشار في الجامع الصغير إلى أنه مقدر بستة أشهر (تبيين الحقائق: كتاب الحدود: ٣/١٨٧)

کتاب الاکراہ

(۲۳) اکراہِ ملجی مبیح للحرام میں ضربِ سوط کی مقدار

کسی آدمی کو مکرِہ کی طرف سے خنزیر یا مردار کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر

مجبور کیا جائے اور ایسا نہ کرنے پر مارنے یا قید کرنے کی دھمکی دے تو مکرَہ کے لیے ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر قتل کرنے یا کسی عضو کو کاٹنے کی دھمکی دے تو اس کے لیے ان چیزوں کا کھانا پینا حلال ہوگا۔ فقہاءِ احناف اس کو 'اکراہِ ملجی' کہتے ہیں۔

اور اگر مکرِہ نے ایسی دھمکی دی ہو جس میں جان یا عضو تلف کرنے کی بات نہ ہو، بلکہ مارنے یا قید کرنے کی دھمکی دی ہو یعنی اکراہِ غیر ملجی ہو تو اس شخص کے لیے ایسی حرام چیزیں کھانا درست نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی آدمی یہ سمجھتا ہو تو مار پٹائی سے بھی اس کی جان جا سکتی ہے یا عضو تلف ہوسکتا ہے تو اس کو گنجائش ہوگی کہ ان چیزوں کو کھا کر اپنے کو نقصان سے محفوظ رکھے۔ یعنی جان یا عضو تلف ہونے کا اندازہ مبتلی بہ یعنی مکرَہ شخص اپنے اعتبار سے کرے، اگر اس کو غالب گمان ہو کہ دس کوڑے سے بھی اس کو جان یا عضو کا نقصان ہوسکتا ہے تو اس کے لیے ان چیزوں کا کھانا حلال ہوگا۔

بعض حضراتِ فقہاء نے اس مسئلہ میں یہ مقدار متعین فرمائی کہ چالیس سے کم کوڑے مارنے کی دھمکی ہو تو مکرَہ کے لیے ان حرام اشیاء کو کھانے کی اجازت نہ ہوگی اور چالیس یا زیادہ کوڑے مارنے کی دھمکی ہو تو کھانا حلال ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ حد کی ادنی مقدار چالیس کوڑے ہیں، اور 'حدود' میں جان یا عضو تلف ہوسکتا ہے۔ اور تعزیر کی آخری مقدار چالیس سے کم ہونا ہے۔ اور اس میں شرط ہے وہ زاجر ہو، متلِف (یعنی مجرم کے نفس یا عضو کے ہلاک کا سبب) نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ عموماً چالیس سے کم کوڑے نفس یا عضو کے ہلاک ہونے کا سبب نہیں بنتے، پس اس مسئلہ میں حکم یہ ہوگا کہ مکرِہ کی طرف سے ۳۹ کوڑے تک کی دھمکی اکراہِ غیر ملجی ہوگی اور اس کے سبب ایسی حرام چیزوں کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اور چالیس یا زیادہ کوڑے کی دھمکی ہو تو یہ اکراہِ ملجی شمار ہوگی، حالتِ اضطرار متحقق ہوگی اور اس کے لیے ان چیزوں کا

کھانا پینا حلال ہوگا۔

علامہ سرخسیؒ، شیخ ابن نجیمؒ اور علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ ایسی تقدیر درست نہیں، بلکہ نفس وعضو کے تلف کا اندیشہ ہر مکرَہ کے اپنے اندیشے پر موقوف ہوگا۔ اور اس کی دو دلیلیں ان حضرات نے ذکر فرمائی ہیں:

(۱) رائے وقیاس کی بنیاد پر ایسی کسی مقدار کا تعین درست نہیں۔

(۲) ہر شخص کی قوتِ تحمل مختلف ہوتی ہے، کوئی بہت زیادہ مار، حتی کی چالیس سے زیادہ کوڑے بھی برداشت کرسکتا ہے، اور کوئی دو چار کوڑے میں بھی مر سکتا ہے، اس لیے تقدیر درست نہیں، اور اکراہ کے ملجی یا غیر ملجی ہونے کا فیصلہ مبتلی بہ کی رائے پر ہی موقوف ہوگا۔

چنانچہ شامی، محیط رضوی وغیرہ میں ہے کہ ایک دو کوڑے مارنے کی دھمکی ہو تو حرام چیزیں کھانے کی رخصت نہ ہوگی، کیوں کہ اس کا اکراہِ غیر ملجی ہونا ظاہر ہے۔ ہاں اگر سر پر یا آنکھ اور مذاکیر جیسے نازک اعضاء پر ایک دو کوڑے مارنے کی تہدید ہو تو یہ اکراہِ ملجی شمار ہوگا، کیوں کہ ان مقامات پر ایک دو کوڑے بھی نفس یا عضو تلف ہونے کا سبب بن سکتے ہیں۔ بلکہ شامیؒ نے غایۃ البیان کے حوالے سے لکھا ہے کہ قید کی دھمکی کے غیر معتبر وغیر مبیح ہونے کا حکم امام محمدؒ نے اپنے زمانہ کے اعتبار سے ذکر فرمایا ہے، اور ہمارے زمانے میں قید کی جو شکلیں ہیں، اس اعتبار سے قید کی دھمکی بھی اکراہِ ملجی کی طرح حرام اشیاء کا تناول مباح کرنے والی سمجھی جائے گی۔ یہ بھی لکھا ہے کہ مصر میں ایک جلاد ایسا تھا جس کے کوڑے کی فقط ایک ضرب انسان کی جان لینے کے لیے کافی تھی۔ (رد المحتار، ۹:-۱۸۴م، زکریا/محیط رضوی:۹-۳۲۹)

یادداشت: اکثر کتابوں میں اکراہِ ملجی کا حکم ذکر کرتے ہوئے حرام اشیاء کا کھانا

حلال، جائز، مباح ہونے کی تعبیر اختیار کی گئی ہے؛ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس صورت میں حرام اشیاء کا کھانا فقط مباح نہیں، بلکہ فرض ہے، اسی لیے اس تعبیر پر ابن نجیمؒ نے بحر میں اشکال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بہتر یہی ہے کہ 'فرض' کی تعبیر اختیار کرتے ہوئے یوں کہا جائے:

فلو قال بغير ما يخاف منه على تلف عضو أو نفسه لم يفترض وإلا افترض إلى آخره لكان أولى۔

اسی بحث کے تتمہ کے لیے ابن نجیمؒ نے مبسوط کے حوالے سے ذکر فرمایا ہے کہ:

وفي المبسوط الإكراه على المعاصي أنواع: نوع يرخص له فعله ويثاب على تركه وقسم حرام فعله مأثوم على إتيانه وقسم يباح فعله ويأثم على تركه؛ الأول: الإكراه على إجراء كلمة الكفر وشتم محمد صلى الله عليه وسلم أو على ترك الصلاة أو كل ما ثبت بالكتاب، الثاني: كما لو أكره بالقتل على أن يقتل مسلما أو يقطع عضوه أو يضربه ضربا يخاف منه التلف أو يشتم مسلما أو يؤذيه أو على الزنا، والثالث: لو أكره على الخمر وما ذكر معه (البحر الرائق: ۸/۱۳۲)

اکراہ علی المعاصی کی تین صورتیں ہیں: (۱) جس میں بہ سبب اکراہ ارتکاب معصیت کی رخصت تو ہو؛ مگر ترکِ معصیت عزیمت اور کارِ ثواب ہو؛ جیسے کہ کلمہ کفر بولنے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی برائی کرنے پر یا ترکِ صلاۃ پر اکراہ ہو۔ اس صورت میں عزیمت و رخصت؛ دونوں پہلو جمع ہیں اور عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے۔

(۲) باوجود اکراہ فعلِ معصیت کی اجازت نہیں یعنی معصیت سے بچنا ضروری اور معصیت کا ارتکاب کرنا حرام ہو۔ جیسے زنا کرنے، کسی مسلمان کو قتل کرنے، اس کا عضو تلف کرنے، اس کو گالی دینے، تکلیف دینے پر اکراہ ہو؛ اس صورت میں بہر حال عزیمت پر عمل کرنا ضروری ہے، رخصت کا کوئی پہلو نہیں۔

(۳) اکراہ کے سبب فعلِ معصیت کا ارتکاب جائز (فرض) ہوگا اور ترکِ

معصیت پر قائم رہنا گناہ ہو۔ جیسے مردار اور خنزیر کھانے یا شراب پینے پر اکراہ ہو۔ اس صورت میں رخصت کا پہلو ہی متعین ہے، عزیمت کا کوئی پہلو نہیں۔ بالفاظ دیگر عزیمت یہی ہے کہ رخصت پر عمل کرے، کیوں کہ جانبِ آخر معصیت کی ہے۔

(وعلى أكل لحم خنزير وميتة ودم وشرب خمر بحبس أو ضرب أو قيد لم يحل وحل بقتل وقطع) يعني لو أكره على هذه الأشياء بما لا يخاف على نفسه أو عضوه كالضرب لا يسعه أن يقدم عليه وبما يخاف يسعه ذلك؛ لأن حرمة هذه الأشياء مقيدة بحالة الاختيار وفي حالة الضرورة مبقاة على أصل الحل لقوله تعالى: إلا ما اضطررتم إليه (الأنعام: 119) فاستثنى حالة الاضطرار؛ لأنه فيها مباح والاضطرار يحصل بالإكراه الملجئ وهو أن يخاف على نفسه أو عضوه ولا يحصل ذلك بالضرب بالصوت ولا بالحبس حتى لو خاف ذلك منه وغلب على ظنه يباح له ذلك ، أقول: في قوله يباح له ذلك إشكال قوي فإن المباح ما استوى طرفاه فعله وتركه كما تقرر في علم الأصول وفيما نحن فيه إذا خيف على النفس أو على عضو كان طرف العقل راجحا ، بل فرضا كما صرح به في لب الأصول من كون ذلك فرضا فتأمل فلو قال بغير ما يخاف منه على تلف عضو أو نفسه لم يفترض وإلا افترض إلى آخره لكان أولى، وقدره بعضهم بأدنى الحد وهو أربعون سوطا فإن هدد به وسعه أن يقدم وإن هدد بدونه لا يسعه؛ لأن ما دون ذلك مشروع بطريق التعزير. قلنا لا وجه للتقدير بالرأي وأحوال الناس مختلفة فمنهم من يتحمل الضرب الشديد ومنهم من يموت بأدنى منه فلا طريق سوى الرجوع إلى رأي المبتلى فإن غلب على ظنه أن تلف النفس أو العضو يحصل به وسعه وإلا فلا (البحر الرائق: ٨/٨٢)

والاضطرار يحصل بالإكراه الملجئ وهو أن يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه كما في حالة المخمصة ولا يحصل ذلك بضرب السوط ولا بالحبس حتى لو خاف ذلك منه وغلب على ظنه يباح له ذلك وقدره بعضهم بأدنى الحد وهو أربعون سوطا فإن هدده به وسعه وإن هدده بأقل من ذلك لا يسعه؛ لأن ما دون ذلك مشروع بطريق التعزير وهو يقام على وجه يكون زاجرا لا متلفا بخلاف الحد فإن فيه ما يكون متلفا ، قلنا: لا وجه للتقدير بالرأي، وأحوال الناس مختلفة فمنهم من يحتمل الضرب الشديد ومنهم من يموت بالأدنى منه فلا طريق سوى الرجوع إلى

رأي المبتلى به فإن غلب على ظنه أن تلف النفس أو العضو يحصل بذلك وسعه وإلا فلا. (تبيين الحقائق: ٦/٢٤٠)

قدره بعضهم بأدنى الحد وهو أربعون سوطا، ورد بأنه لا وجه للتقدير بالرأي والناس مختلفة، فمنهم من يموت بأدنى منه، فلا طريق سوى الرجوع إلى رأي المبتلي كما في التبيين. (رد المحتار: ٢٠/٢٧)

قال: (وقد وقت بعضهم في ذلك أدنى الحدود أربعين سوطا فإن هدد بأقل منها لم يسعه الإقدام على ذلك) لأن ما دون الأربعين مشروع بطريق التعزير والتعزير يقام على وجه يكون زاجرا لا متلفا ولكنا نقول نصب المقدار بالرأي لا يكون ولا نص في التقدير هنا وأحوال الناس تختلف باختلاف تحمل أبدانهم للضرب وخلافه فلا طريق سوى رجوع المكره إلى غالب رأيه فإن وقع في غالب رأيه أنه لا تتلف به نفسه ولا عضو من أعضائه لا يصير ملجأ وإن خاف على نفسه التلف منه يصير ملجأ وإن كان التهديد بعشرة أسواط وهكذا نقول في التعزير للإمام أن يبلغ بالتعزير تسعة وثلاثين سوطاً إذا كان في أكثر رأيه أنه لا يتلف به نفسه ولا عضوا من أعضائه (مبسوط السرخسی: ٢٤/٤٩)

کتاب السیر

(۲۴) وجوبِ جزیہ میں ذمی کے فقیر، غنی اور متوسط ہونے کا معیار

احناف کا مذہب یہ ہے کہ قہر وغلبہ سے فتح ہونے کی صورت میں امام کی طرف سے ذمی سے متعینہ مقدار میں جزیہ لیا جائے گا، اور اس میں فقر و غنی کے اعتبار سے مقدارِ جزیہ میں فرق رکھا جائے گا۔ غنی سے ہر ماہ کے ۴ درہم یعنی سال کے ۴۸ درہم۔ متوسط سے ہر ماہ ۲ یعنی سال کے ۲۴ درہم اور فقیر سے ہر ماہ ایک یعنی سال کے ۱۲ درہم؛ جزیہ وصول کیا جائے گا۔

البتہ ذمی میں فقر، غنیٰ اور توسط کا معیار کیا ہوگا، اس بارے ظاہر روایت میں کچھ مذکور نہیں۔ اور اسی وجہ سے فقر و یسار کی تعیین میں فقہاءِ احناف کے متعدد اقوال ہیں:

(۱) غنی وہ ہے جو دس ہزار یا زیادہ دراہم کا مالک ہو۔ یہ کرخی کا قول ہے۔ اور ابن نجیم فرماتے ہیں کہ شرح طحاوی میں یہی مذکور ہے۔ اور یہ احسن الاقوال ہے۔ (البحر الرائق: ۵/ ۱۸۶)

(۲) ابو جعفرؒ ابو نصر محمد بن سلامؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس میں عرف کا اعتبار ہوگا اور ہر علاقے کے عرف میں غنیٰ اور فقر کا جو معیار ہو اسی کے مطابق ذمی کو غنی یا فقیر وغیرہ سمجھا جائے گا، مثلاً پچاس ہزار درہم کا مالک بلخ میں مکثر اور مالدار سمجھا جاتا ہے، جب کہ بغداد میں اس کو مالدار نہیں سمجھا جاتا۔ تاتارخانیہ اور ولوالجیہ میں اسی کو اصح قرار دیا ہے۔

در منتقی میں ہے: ''عرف کا اعتبار کرنا ہی صحیح قول ہے۔ قہستانی میں ہے کہ کرمانیؒ اختیار کے حوالے سے کہتے ہیں کہ یہی مختار ہے۔ اور عرف کا اعتبار کرنا صاحبِ مذہب یعنی امام صاحبؒ کی رائے سے زیادہ قریب ہے، شرنبلالیہ میں بھی اسی کو درست کہا ہے، اور شرح مجمع وغیرہ میں ہے کہ فقر وغنی کی تعیین امام و امیر کی رائے کے حوالے کرنا ہی زیادہ مناسب ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ اور تاتارخانیہ میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے۔''

علامہ شامی فرماتے ہیں کہ امام صاحب کا قاعدہ غیر منصوص مقدرات میں یہ ہے کہ عقل ورائے سے اس کی تعیین نہیں کی جائے گی، بلکہ اس کی تعیین مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دی جائے گی، جیسا کہ ماءِ کثیر، اور غسل نجاست وغیرہ میں امام صاحبؒ نے فرمایا ہے۔

یادداشت: یہ مسئلہ بھی حبسِ غریم اور حد تقادم کی طرح امام و حاکم کی رائے پر مفوض ہے، اور بظاہر ہمارے زیرِ بحث مسائل یعنی مقادیر سے متعلق نہیں، مگر کتابوں

میں رائے مبتلی بہ پر مفوض مسائل سے ملحق ہی مذکور ہے، اور مبتلی بہ کے الفاظ سے ہی بیان کیا گیا ہے، اس لیے شامل کرلیا گیا ہے۔

(وما وضع بعدما قهروا وأقروا على أملاكهم يقدر في كل سنة على فقير معتمل) يقدر على تحصيل النقدين بأي وجه كان ينابيع، وتكفي صحته في أكثر السنة هداية (اثنا عشر درهما) في كل شهر درهم (وعلى وسط الحال ضعفه) في كل شهر درهمان (وعلى المكثر ضعفه) في كل شهر أربعة دراهم وهذا للتسهيل لا لبيان الوجوب لأنه بأول الحول بناية (ومن ملك عشرة آلاف درهم فصاعدا غني ومن ملك مائتي درهم فصاعدا متوسط ومن ملك ما دون المائتين أو لا يملك شيئا فقير) قاله الكرخي، وهو أحسن الأقوال، وعليه الاعتماد بحر واعتبر أبو جعفر العرف، وهو الأصح تتارخانية، (الدر المختار)

(قوله واعتبر أبو جعفر العرف) حيث قال ينظر إلى عادة كل بلد في ذلك. ألا ترى أن صاحب خمسين ألفا ببلخ يعد من المكثرين، وفي البصرة وبغداد لا يعد مكثرا وذكره عن أبي نصر محمد بن سلام فتح (قوله: وهو الأصح) صححه في الولوالجية أيضا قال في الدر المنتقى: والصحيح في معرفة هؤلاء عرفهم، كما في الكرماني وهو المختار كما في الاختيار، وذكره القهستاني، واعترف في المنح تبعا للبحر بأنه أي التحديد لم يذكر في ظاهر الرواية، ولا يخفى أن الأول أي اعتبار العرف أقرب لرأي صاحب المذهب وأقره في الشرنبلالي وفي شرح المجمع وغيره: وينبغي تفويضه للإمام أي كما هو رأي الإمام وفي التتارخانية إنه الأصح فتبصر. اهـ. يعني إن رأى الإمام أن المقدرات التي لم يرد بها نص لا تثبت بالرأي، بل تفوض إلى رأي المبتلى كما قال في الماء الكثير وفي غسل النجاسة وغير ذلك (رد المحتار: ٢٢/٤٢٥)

قال رحمه الله (وإلا يوضع على الفقير المعتمل في كل سنة اثنا عشر درهما وعلى وسط الحال ضعفه وعلى المكثر ضعفه) يعني إذا لم توضع بالتراضي بل وضعت بالقهر بأن غلب الإمام على الكفار وأقرهم على أملاكهم فيوضع على الفقير المعتمل .... ثم ذكر في المبسوط أن الفائق في الغنى هو صاحب المال الكثير الذي لا يحتاج إلى العمل ولا يمكن أن يقدر بشيء في المال بتقدير فإن ذلك

يختلف باختلاف البلدان والأعصار ففي العراق من يملك خمسين ألفا لا يعد وسط الحال وفي ديارنا من يملك عشرة آلاف يعد غنيا فيجعل ذلك موكولا إلى رأي الإمام والمتوسط الذي له مال لكنه لا يستغني بماله عن الكسب والفقير المعتمل هو الذي يكسب أكثر من حاجته (تبيين الحقائق:) مبسوط: ۷۸-۱۰)

کتاب الحظر والاباحۃ

(۲۵) اذن بیع وشراء میں قولِ صبی کا اعتبار

چھوٹا بچہ اگر کہے کہ مجھے والدین، اولیاء نے ان پیسوں سے فلاں فلاں چیز خریدنے بھیجا ہے، تو اس کی بات مانی جائے گی یا نہیں؟ السراج الوہاج[۱] میں ہے کہ اس میں تاجر ودکان دار کے غالب گمان کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے اگر وہ صابون، اشنان اور روزہ مرہ استعمال کی کم قیمت اشیاء خریدنے آیا ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر وہ اپنے شوق مزے کی چیزیں مانگ رہا ہے تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ گویا صاحب السراج الوہاج کے بقول بچہ کی بات کا معتبر ہونا مبتلی بہ (دکان دار) کے غالب گمان پر موقوف ہے، اور پھر اس کو انھوں نے ایک مثال سے واضح فرمایا ہے کہ صابون وغیرہ گھر میں روز مرہ استعمال کی چیزیں ہیں، اور اولیاء کا بچوں کو بھیج کر ایسی چیزیں منگوانا عام ہے؛ جب کہ یہی بچہ ان پیسوں سے اپنے شوق ورغبت کی چیز مانگتا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ گھر میں پڑے ماں، باپ کے پیسے بغیر اجازت کے بچہ اٹھالایا ہے اور اس سے اپنا شوق پورا کرنا چاہتا ہے۔

---

[۱] ابوبکر بن علي بن محمد حدادي عبادي زبیدِي یمنی حنفی، (المتوفی: 800ھ) کی تصنیف ہے، پورا نام: السراج الوہاج الموضح لکل طالب محتاج' ہے۔ اسی کا اختصار مصنف نے الجوہرۃ النیرۃ کے نام سے کیا ہے۔ ایک اور کتاب 'السراج الوہاج شرح متن المنہاج' فقہ شافعی میں بھی ہے۔ جس کے مصنف محمد زھری غمراوی ہیں۔

منح الغفار و مبسوط کی عبارت سے السراج کی مثال واضح کرنے کے بعد علامہ شامی فرماتے ہیں کہ بچہ کے بات کا اعتبار و انکار مبتلی بہ پر موقوف ہوگا یہ تو درست ہے، مگر یہ صاحبِ السراج کی بیان کردہ مثال درست نہیں، اغنیاء، بلکہ فقراء بھی اکثر اپنے بچوں کو ان کے شوق و رغبت کی چیزیں یعنی حلوی، کشمش؛ وغیرہ کھانے کے لیے پیسہ دیتے ہیں، پس بچہ کا ایسی چیز خریدنے میں اولیاء کے اذن کا دعوی کرنا غلط ہی ہو؛ یہ ضروری نہیں، بلکہ مبتلی بہ دیگر قرائن کو دیکھ کر فیصلہ کرے گا، کیوں کہ مالی اعتبار سے، نیز اپنے بچوں کے ساتھ سلوک کے اعتبار سے لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں، اسی طرح شادی، عید وغیرہ مواقع کے اعتبار سے بھی اولیاء کا معاملہ بچوں کے ساتھ جداگانہ ہوتا ہے۔ پس یہ معاملہ ہر اعتبار سے مبتلی بہ کی رائے پر موقوف ہے، اور کسی خاص امر کو اذن و حجر کی دلیل بنانا درست نہیں۔

(و) يقبل قول (المملوك) ولو أنثى (والصبي في الهدية) سواء أخبر بإهداء المولى غيره أو نفسه (والإذن) سواء كان بالتجارة أو بدخول الدار مثلا وقيده في السراج بما إذا غلب على رأيه صدقهم فلو شرى صغير نحو صابون وأشنان لا بأس ببيعه ولو نحو زبيب وحلوى لا ينبغي بيعه لأن الظاهر كذبه وتمامه فيه (الدر المختار)

(قوله ولو نحو زبيب وحلوى) أي مما يأكله الصبيان عادة خانية (قوله: لأن الظاهر كذبه) وقد عثر على فلوس أمه فأخذها ليشتري بها حاجة نفسه منح عن المبسوط، وهذا لا يظهر في كل الصبيان لجريان عادة أغنياء الناس بالتوسعة على صبيانهم، وإعطائهم ما يشترون به شهوة أنفسهم وكذلك غالب الفقراء اهـ ط. أقول: قد علمت أن المدار على غلبة الظن فلينظر المبتلى في القرائن (رد المحتار: ۲۱/۳۴۲)

یادداشت: یہ مسئلہ عرف و عادت اور زمان و مکان کے تغیر پر مبنی ہے، مقادیر سے متعلق نہیں؛ البتہ مبتلی بہ کی تعبیر سے کتابوں میں مذکور ہے، اس لیے شامل کرلیا گیا

ہے۔ ایسا ہی ایک مسئلہ خطبہ اور نمازِ جمعہ کے درمیان فصل و تاخیر کا سابق میں گذر چکا ہے۔ ابتداءِ کتاب میں 'زمرہ بندی' کے عنوان سے اس سلسلے میں کچھ وضاحت پیش کی جا چکی ہے۔

(۲۶) جلالہ جانور کو باندھنے کی مدت

جلالہ: اس جانور کو کہتے ہیں جو ناپاکی کھاتا ہو۔ مسلسل ناپاکی کھانے کی وجہ سے اگر پورا جانور گوشت، لعاب، عرق وغیرہ بدبودار ہو گیا ہو تو اس سے انتفاع حرام ہے، یعنی گوشت کھانا وغیرہ مکروہِ تحریمی ہے، اور اگر جانور کی غذا مخلوط ہو یا جسم بدبودار نہیں ہوا ہے تو کراہت نہیں ہے۔

پھر کراہت کی صورت میں حکم یہ ہے کہ ایسے جانور کو چند دن ناپاکی سے بچا کر حلال غذا اور گھاس چارہ کھلایا جائے، تا آں کہ بدبو ختم ہو جائے؛ پھر اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے۔ البتہ ایسے جانور کو کتنے دن الگ رکھ کر پاک غذا کھلائی جائے اور کراہت ختم ہونے کا حکم لگایا جائے، اس کی متعین تقدیر امام ابوحنیفہؒ سے منقول نہیں ہے۔

بدائع الصنائع میں ہے:

جلالہ اونٹ کا گوشت کھانے، اس پر حج عمرہ کرنے وغیرہ انتفاع کی ممانعت اس اعتبار سے ہے کہ پورا جانور بدبودار ہو گیا ہو؛ جیسا کہ امام قدوریؒ نے مختصر کرخی کی شرح میں تحریر فرمایا ہے، اور قدوریؒ کی بات بہت عمدہ ہے، اس لیے کہ جلالہ کی ممانعت بذاتہ نہیں، بلکہ ایک عارض مجاوِر کی وجہ سے ہے، پس بذاتِ خود تو وہ حلال ہے، مگر عارض کی وجہ سے مکروہ ہوگا۔ ایسے جانور کو حلال انتفاع کے لیے کتنی مدت باندھنا اور پاک غذا کھلانا ضروری ہے اس کی کوئی مدت ظاہر روایت میں مذکور نہیں، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی مدت متعین نہیں فرمائی اور فرمایا کہ گوشت پاکیزہ ہونے تک

باندھنا ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول تین دن کا نقل فرمایا ہے۔

اور مبسوط میں ہے کہ مردار کھانے والے جلالہ کو چند دن پاکیزہ چارہ کھلایا جائے، ایک قول تین دن کا اور ایک قول دس دن کا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ بدبو زائل ہونے تک اس کو الگ رکھنا ضروری ہے، اس لیے کہ حرمت کی بنیاد یہی ہے، اور یہ محسوس ہے، پس اس کا اعتبار ضروری ہے اور حیوانات کے مختلف ہونے کی وجہ سے کسی متعین وقت کی تعیین نہیں کی جائے گی، بلکہ زوالِ ضرر کا اعتبار ہوگا، پاکیزہ چارہ سے جب ضرر ختم ہو جائے کھانا حلال ہو جائے گا۔ اور اب اسی پر عمل ہے، واللہ اعلم۔ (مبسوط)

اور بنایہ، درمختار وغیرہ میں ہے کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ فرماتے ہیں کہ غیر روایتِ اصول میں اونٹ کے حبس کی مدت ایک ماہ، گائے کی بیس دن، بکری کی دس دن اور مرغ کی تین دن بیان کی گئی ہے۔

اس مسئلہ ظاہر روایت اور امام صاحبؒ کا قول تمام نے یہی تحریر فرمایا ہے کہ اس میں مدت کی تقدیر و تحدید نہیں، جوہرۃ النیرۃ میں ہے کہ امام صاحب اس بارے میں کوئی مدت کی تعیین نہیں فرماتے تھے اور فرماتے کہ گوشت سے بدبو زائل ہونے تک الگ رکھنا ضروری ہے، اور یہ ان آٹھ مسائل میں شامل ہے جن میں امام صاحبؒ نے توقف فرمایا ہے۔ دوسرا مسئلہ شکاری کتے کی تعلیم کی مدت کا ہے، تیسرا مسئلہ وقتِ ختان کا ہے، چوتھا: خنثیٰ مشکل۔ پانچواں: سؤر حمار۔ چھٹا: لفظ 'دھر' نکرہ سے کتنا زمانہ مراد ہوگا؟ ساتواں یہ کہ انبیاء افضل ہیں یا ملائکہ اور آٹھواں مسئلہ یہ ہے کہ اطفال مشرکین کا کیا حکم ہے؟

یادداشت: اس مسئلہ میں کسی بھی کتاب میں رائے مبتلی بہ پر تفویض کی تعبیر نظر

سے نہیں گذری، البتہ اس کی نوعیت یقیناً اسی قبیل کی ہے، اور جوہرہ کی عبارت میں اس کو تعلیم کلب کے ساتھ بیان کیا ہے، اس سے واضح ہے کہ یہ مسئلہ دیگر مسائل کی طرح مبتلی بہ کی رائے پر مفوض مقادیر سے متعلق ہے۔

بدائع الصنائع:

وما ذكر القدوري أجود؛ لأن النهي ليس لمعنى يرجع إلى ذاتها بل لعارضٍ جاورها فكان الانتفاع بها حلالا في ذاته إلا أنه يمنع عنه لغيره...

ثم ليس لحبسها تقدير في ظاهر الرواية هكذا روي عن محمد أنه قال: كان أبو حنيفة لا يوقت في حبسها وقال تحبس حتى تطيب وهو قولهما أيضا، وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة عليه الرحمة أنها تحبس ثلاثة أيامٍ، وروى ابن رستم عن محمدٍ في الناقة الجلالة أو الشاة والبقر الجلال أنها إنما تكون جلالة إذا تفتتت وتغيرت ووجد منها ريح منتنة فهي الجلالة حينئذٍ لا يشرب لبنها ولا يؤكل لحمها، وبيعها وهبتها جائز، هذا إذا كانت لا تخلط ولا تأكل إلا العذرة غالبا فإن خلطت فليست جلالة فلا تكره؛ لأنها لا تنتن. (۵/۴۰)

المبسوط للسرخسي:

وإنما يشترط ذلك في الجلالة التي لا تأكل إلا الجيف، وفي الكتاب قال: تحبس أياما على علفٍ طاهرٍ قيل: ثلاثة أيامٍ، وقيل: عشرة أيامٍ، والأصلح أنها تحبس إلى أن تزول الرائحة المنتنة عنها؛ لأن الحرمة لذلك، وهو شيء محسوس، ولا يتقدر بالزمان لاختلاف الحيوانات في ذلك فيصار فيه إلى اعتبار زوال المضر، فإذا زال بالعلف الطاهر حل تناوله، والعمل عليه بعد ذلك، والله أعلم (المبسوط: ۱۱/۲۵٦)

البناية:

وقال شيخ الإسلام خواهر زاده في: مبسوطه: ولم يقدر في ذلك مقدارا في الكتاب. وروي في غير رواية الأصول أنه قدر في الإبل شهرا وفي البقر عشرين وفي الشاة عشرة أيام وفي الدجاجة ثلاثة أيام. (البناية: ۱۱/۲۰۲)

الجوهرة النيرة:

وكان أبو حنيفة لا يؤقت في حبسها وقتا وإنما قال: يحبسها حتى يطيب

لحمها وروي أنها تحبس ثلاثة أيامٍ وقيل: سبعة أيامٍ وذلك موقوف على زوال النتن ولا عبرة بالأيام وتوقف أبو حنيفة في ثمان مسائل ولم يؤقت فيها وقتا أحدها هذه متى يطيب لحمها، والثانية الكلب متى. يصير معلما، والثالثة متى وقت الختان، والرابعة الخنثى المشكل، والخامسة سؤر الحمار، والسادسة الدهر منكرا، والسابعة هل الملائكة أفضل أم الأنبياء، والثامنة أطفال المشركين هل يدخلون النار توقف في هذه المسائل لغاية ورعه (الجوهرة النيرة: ٢/١٨٥)

تتمہ

(۱) 'کنز' کی تحدید

ثم الناس في تفسير الكنز على أنحاء، فقال معاوية رضي الله عنه: إن الكنز هو المال الذي لم تؤد زكاته. وقال أبو ذر رضي الله عنه: إن المال الفاضل عن حاجته كنز مطلقا، سواء أدى زكاته، أو لا. وأقول اتباعا لبعض السلف: إنه اسم للمال الذي لم تؤد زكاته، ولا الحقوق المنتشرة فيه. والأقرب عندي أن يفوض تفسيره إلى العرف، ويترك إلى رأي المبتلى به. وترجمته: خزانة. ولا يمكن تحديده أصلا، كلفظ التبذير، والإسراف، والتوكل، كلها مما يعلمها أهل العرف، ويتعسر حدودها، (فيض الباری:۳/۹۵)

(۲) جائز نوحہ کی مقدار

وذلك لأنه لا بد كون بعض مراتب النياحة تحت الجواز وإن لم نقدر على تحديدها، لما قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم الإغماض عن بعضها كنياحة أم الأخ لجابر رضي الله عنه حين استشهد. وفي البخاري: أن امرأة بايعت النبي صلى الله عليه وسلم وترخصت في النياحة مرة قضاء عما كان عليها من النياحة في الجاهلية. فأجاز لها النبي صلى الله عليه وسلم واضطرب فيه الشارحون، والصواب ما ذكره القرطبي رحمه الله تعالى أنه لا بد من إقامة المراتب، والتحديد يتعسر في مسألة. ولذا صرح السرخسي رحمه الله تعالى: أن المسألة فيه عندنا أن يفوض إلى رأي المبتلى به. لا أريد به فتح باب النياحة، ولكن أريد فيه المستثنيات. (فيض الباری، کتاب الجنائز: ۳/۳۱)

(۳) اسرافِ ممنوع کی مقدار

قال النبى صلى الله عليه وسلم: إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات، وكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال....

قوله: (وإضاعة المال) وهذا نحو الإسراف مما لا يكاد ينضبط، وقد يحكم

الذهن على شيء بكونه إضاعة وإسرافا، وأخرى لا يحكم بذلك، فليفوض إلى رأي المبتلى به. (فيض الباري: ٣/٥٨١)

(۴) زکوۃ کے علاوہ مالی حق

الجمهور إلى أنه لا حق في المال بعد أداء الزكاة، وبعض السلف إلى أن حقًا آخر في المال سوى الزكاة، ولكنه غير منضبط وهو موكول إلى رأي المبتلى به وهو المختار، وأما حديث الباب فمراده أنك قضيت ما عليك من الواجب من هذا النوع أو غيره من المحامل. العرف الشذي شرح سنن الترمذي ٢/٩٦ الكشميري (ت ١٣٥٣)

(۵) اختلاف مطالع کا فاصلہ

وقال الزيلعي شارح الكنز: إن عدم عبرة اختلاف المطالع إنما هو في البلاد المتقاربة لا البلاد النائية، وقال كذلك في تجريد القدوري، وقال به الجرجاني، أقول: لا بد من تسليم قول الزيلعي وإلا فيلزم وقوع العيد يوم السابع والعشرين أو الثامن والعشرين أو يوم الحادي والثلاثين أو الثاني والثلاثين فإن هلال بلاد قسطنطنية ربما يتقدم على هلالنا بيومين، فإذا صمنا على هلالنا ثم بلغنا رؤية هلال بلاد قسطنطنية يلزم تقديم العيد، أو يلزم تأخير العيد إذا صام رجل من بلاد قسطنطنية ثم جاءنا قبل العيد ومسألة هذا الرجل لم أجدها في كتبنا، وظني أنه يمشي على رؤية من يتعيد ذلك الرجل فيهم، وقست هذه المسألة على ما في كتب الشافعية: من صلى الظهر ثم بلغ في الفور بموضع لم يدخل فيه وقت الظهر إلى الآن أنه يصلي معهم أيضًا والله أعلم وعلمه أتم، وكنت قطعت بما قال الزيلعي ثم رأيت في قواعد ابن رشد إجماعًا على اعتبار اختلاف المطالع في البلدان النائية، وأما تحديد القرب والنائي فمحمول إلى المبتلى به ليس له حد معين وذكر الشافعية في التحديد شيئًا. (٢/١٤٥)



مآخذ ومصادر

الدر المختار مع الرد المحتار
بدائع الصنائع لترتیب الشرائع
البحر الرائق شرح کنز الدقائق
النهر الفائق شرح کنز الدقائق
الجوهرة النیرة
العنایة شرح الهدایة
البنایة فی شرح الهدایة
الفتاوی التاتارخانیة
درر الحکام
شرح الوقایة
الأشباه والنظائر
غمز عیون البصائر
فیض الباری
العرف الشذی
الهدایة فی شرح بدایة المبتدی
تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق
الموسوعة الفقهیة الکویتیة
شرح فتح القدیر للعاجز الفقیر
بهشتی زیور
فتاوی رشیدیه
المسائل المترکة لرأی المبتلی به
فتاوی رحیمیه
المحیط البرهانی فی الفقه النعمانی
کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسي
حلبة المجلی فی شرح منیة المصلي
معلمة زاید للقواعد الفقهیة والأصولیة
إرشاد الساری إلی مناسک الملا علی القاری
المحیط الرضوی فی فروع الفقه الحنفی
المسائل الفقهیة التی فوض فیها الإمام الحکم إلی رأی المبتلی
تقدیر ما لم یرد بتقدیره نص فی المذهب الحنفی
قاعدة المغلوب المستهلک کالمعدوم



پانی کی پاکی ناپاکی میں مبتلی بہ کے اعتبار سے متعدد حضرات میں اختلاف ہوتو پانی کو ناپاک سمجھنے والا، پاک سمجھ کر وضو کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے یا نہیں؟

طحطاوی علی المراقی میں ہے کہ:

وكل مستعمل مأمور بالتحري وليس هذا من الأمور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد كما في الفتح فإن توافقت آراؤهم فيها ويؤمهم أحدهم وإلا فلا،

ایک مسئلہ مقدار متعین کرنے کا ہے، مقادیر کی تعیین قیاسا درست نہیں، پھر ایسے مسائل میں دوسو ڈول، یا کچھ اور مقادیر ائمہ نے کیسے متعین فرمائی؟ شروحات میں اعتراض و جواب مذکور ہے، جمع کیا جائے۔ نصب المقادیر بالرأی۔ نخب الافکار شرح معانی الآثار لعینی ١/٦٦) اور صدر الشریعہ نے بھی بیر بضاعہ کی بات کہی ہے۔ علامہ لکنوی نے بھی ہدایہ کے حاشیہ میں بنایہ کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔

درمع الشامی میں اس کی تردید ہے۔1 / 639فرفور۔

[ا]عارضۃ الاحوذی میں مذکور ابن عربی کا یہ کلام اور ابن رشد وغیرہ کے اقوال علامہ احمد رضا بجنوری ؒ نے انوار الباری: ۱-۳۵۵ میں، معارف السنن کے حوالے سے نقل فرمائے ہیں :

محقق ابن عربی نے العارضہ میں لکھا: حیض قضاءِ الٰہی سے لازمی ہے، لیکن اسکی مدت اس لیے مقرر نہیں کی گئی کہ سب عورتوں کے احوال واوصاف یکساں نہیں، وہ شہروں، عمروں اور زمانوں کے اختلاف کے ساتھ بدل جاتے ہیں، پھر ایک عورت کی بھی رحم کی ارخائی کیفیت بہ اختلاف احوال وظروف مختلف ہوتی ہے۔جس سے خروجِ دم کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے، اس لیے فقہاءِ امت کے مختلف فیصلے سامنے آئے، اور جس کے علم میں جس قدم کے مشاہدات ومسموعات آئے ان ہی کے موافق تحدید کردی، چنانچہ امام مالک ؒ نے تھوڑی دیر کے لیے خروجِ دم کو بھی نصاب قرار دے دیا، امام شافعی ؒ نے کم سے کم نصاب ایک دن رات قرار دیا، امام ابوحنیفہ ؒ نے تین دن، ابن ماجشون نے پانچ دن کہا، اسی طرح مدت نِصاب امام ابوحنیفہ ؒ کے نزدیک دس دن، امام شافعی ؒ وغیرہ کے یہاں پندرہ دن، اور امام مالک ؒ کے نزدیک سترہ یوم ہے۔

علامہ ابن رشد ؒ نے بدایہ میں لکھا ہے کہ: اقل واکثر حیض اور اقل طہر کے بارے میں اقوالِ فقہاء کا مسند صرف تجربہ اور عادت ہے، اور عورتوں کے اختلافِ احوال کے سبب اکثر عورتوں میں ان امور کی تحدید تجربہ سے بھی دشوار ہے، اسی لیے فقہاء کے درمیان یہ امور مختلف فیہ ہو گئے ہیں، تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اکثر مدتِ

حیض سے جو خون زیادہ آئے گا وہ استحاضہ ہوگا۔ محقق ابن قدامہ نے المغنی میں لکھا ہے کہ شریعت میں مطلقاً احکام ہیں، بغیر تحدید کے، اور لغت وشریعت کے ذریعہ حیض کی کوئی حد مقرر نہیں، لہٰذا عرف وعادت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس طرح قبض، احراز وتفرق وغیرہ کے مسائل میں کرتے ہیں، علامہ نوویؒ نے بھی اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ اکثرِ طہر کی بھی کوئی حد مقرر نہیں، غرض یہ سب حضرات تحدید کا مدار صرف عرف وعادت پر کہتے ہیں۔ (معارف ص: ۱۳۴، ج:۱)
